RUDOLF STEINER

Goethe, le Galilée de la science du vivant



EDITIONS
NOVALIS

GOETHE, LE GALILÉE DE LA SCIENCE DU VIVANT

RUDOLF STEINER

GOETHE, LE GALILÉE DE LA SCIENCE DU VIVANT

INTRODUCTIONS AUX ŒUVRES SCIENTIFIQUES DE GOETHE

Traduit de l'allemand par Alain Barbezat

2002
Editions Novalis
F 78360 MONTESSON

Collection
Œuvres de Rudolf Steiner
14

Traduit d'après :

Rudolf Steiner, *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, Dornach/Suisse, 3[e] édition 1973 (Volume de l'édition des Œuvres complètes en langue originale)
ISBN 3-7274-001-2

ISBN 2-910 112 34-9.
ISSN 1243-485-X

Couverture : d'après un motif du *Tycho de Brahe-Jahrbuch für Goetheanismus* (des Annales du goethéanisme) 1986, p247.

TABLE

1884

1887

1890

1897

REPÈRES

Les *Introductions aux œuvres scientifiques de Goethe* font partie d'une édition de l'œuvre complète du poète, parue dans la collection *Deutsche National-Litteratur* de Joseph Kürschner entre 1884 et 1897.

Comment le jeune Rudolf Steiner fut-il donc amené à collaborer à cette magistrale publication? C'est à l'époque où vers 1880 il était élève à l'Ecole supérieure technique de Vienne que Steiner connut pour la première fois l'œuvre de Goethe. Il avait alors pour professeur de littérature allemande Karl Julius Schröer avec lequel il allait se lier d'amitié et avoir de nombreux entretiens, notamment sur Goethe. C'est ainsi que Schröer le recommanda en 1882 au germaniste Joseph Kürschner, son ami, qui était chargé de cette monumentale édition de Goethe. Kürschner confia ainsi au jeune Steiner la présentation des œuvres scientifiques avec une large introduction et des commentaires. Un choix qui aux yeux de germanistes reconnus de l'époque a pu sembler osé, alors que Steiner n'avait que 22 ans, était encore étudiant et sans diplôme. D'autant qu'une autre édition des œuvres scientifiques avait paru quelques années auparavant avec l'introduction d'un scientifique, le physicien Salomon Kalischer.

Cependant Steiner était déjà à cette époque entré très avant dans l'étude des grands problèmes philosophiques, celui de la théorie de la connaissance notamment, et se trouvait ainsi bien préparé à comprendre la pensée de Goethe sur la science. Et surtout, ainsi qu'il le relate à cette époque : "*Je découvrais, écrit-il, que mon point de vue aboutissait à une théorie de la connaissance qui est celle même de la vision goethéenne du monde.*"

Mais n'est-ce pas aussi une circonstance un peu étonnante que cette rencontre de l'éditeur du grand poète et de celui qui, plus que bien d'autres, a pu nous faire découvrir l'essentiel que recèle l'œuvre scientifique de Goethe ?

Les œuvres scientifiques de Goethe dans l'édition Kürschner comportèrent ainsi quatre volumes. Le premier paraît début 1884, mais c'est seulement 13 ans plus tard, en mai 1897, que vient la dernière introduction de Steiner au quatrième volume.

A la lecture de ces introductions, on peut être tout de suite étonné de voir combien les commentaires de Steiner s'élèvent au-delà d'une simple introduction, à des problèmes d'une portée bien plus générale, pour devenir une véritable contribution philosophique à la théorie de la connaissance. On voit bien que Steiner, à travers Goethe, expose ses propres idées sur la science. De là aussi le souhait qu'il eut d'ajouter un supplément à son *Introduction* ; cependant Kürschner le lui refusa. Ce texte n'en fut pas moins publié indépendamment, en octobre 1886, sous le titre : "*Traits fondamentaux d'une théorie de la connaissance de la vision goethéenne du monde*" avec en sous-titre : "*Supplément aux œuvres scientifiques de Goethe dans la collection Kürschner*[1]. "

Aujourd'hui, et plus encore qu'à son époque, on oublie volontiers que Goethe n'a pas seulement été un génial poète et penseur, qu'il a été aussi un homme de science. Lorsqu'on voit tous les efforts qu'il a consacrés dans sa vie à la science, on comprend qu'il attachait un grand prix à ses œuvres scientifiques. "*De tout ce que j'ai fait comme poète, disait-il, je ne tire aucune vanité* (...) *mais d'avoir été dans mon siècle le seul qui ait vu clair dans cette science difficile des couleurs, je m'en glorifie, et là, j'ai conscience d'être supérieur à bien des savants*[2]." Malgré cela, quelque deux siècles plus tard, l'on tend à penser que ses écrits scientifiques – et donc avec eux les commentaires de Rudolf Steiner – sont tout simplement

dépassés par la science moderne qui, elle, s'est développée dans une tout autre direction. Et pourtant ce serait une erreur que d'en rester à cette constatation.

Il est vrai que Goethe n'avait pas présenté ses résultats sous une forme très systématique, de sorte que leur valeur pour la science a été rendue difficile à percevoir. Mais surtout, comme le dit Steiner : Goethe "*a laissé inexprimé ce qui seul cependant nous rend compréhensible sa vision*[3]". Et c'est justement tout l'intérêt de cette *Introduction aux œuvres scientifiques* que de venir exprimer ce que Goethe avait ainsi "*laissé inexprimé*". Steiner dit qu'il a pour cela "*été guidé par la pensée de donner vie à l'étude de points particuliers de ces écrits, par la présentation du monde idéel grandiose qui en constitue le fondement*[4]".

Mais Steiner nous montre aussi que cette vision grandiose de Goethe est en même temps issue de l'observation des phénomènes du monde naturel, parce que toujours elle reste "*construite sur l'expérience pure, même là où Goethe s'élève à l'idée*[5]." "*Goethe vent demeurer à l'intérieur des phénomènes, parce qu'il cherche précisément en eux-mêmes les données de leur explication*[6]."

C'est bien pourquoi le goethéanisme n'est pas resté seulement une théorie, mais a pu devenir une méthode d'étude concrètement scientifique. Car la recherche goethéaniste, comme toutes les sciences, veut étudier, elle aussi, dans leurs détails les phénomènes observables avec leurs lois. Mais, d'autre part, elle veut voir en même temps le phénomène avec le "fondement" qui en est l'être essentiel et rend ce phénomène intelligible. En somme ce que Goethe recherchait avec le phénomène primordial, par exemple dans ses expériences avec le prisme. De son vivant certains savants orientèrent leurs travaux selon les données de ses écrits scientifiques. C'est cependant à partir de Rudolf Steiner – cette *Introduction* en est ainsi à l'origine – que le goethéanisme est devenu un instrument de travail et de

recherche. Ainsi s'est développée la science d'orientation goethéaniste (anthroposophique). D'où de nouveaux points de vue, de nouvelles directions pour la recherche, mais sans jamais faire appel à la spéculation.

C'est sur de telles bases que travaillent aujourd'hui certains chercheurs venant de toutes les branches de la science (physiciens, naturalistes, biologistes, médecins ...). Leurs recherches ont fait l'objet d'ouvrages et publications scientifiques et ont aussi débouché sur des applications concrètes dans de nombreux domaines.

L'Introduction aux œuvres scientifiques de Goethe doit enfin être située dans l'ensemble de l'œuvre de Rudolf Steiner, dans le déroulement de sa vie. Car il y a dans la présente *Introduction*, comme dans toutes les premières œuvres de Steiner qui ne traitent pas encore directement de l'anthroposophie, à l'intérieur de la réflexion philosophique, une certaine dimension spirituelle. Et celle-ci – elle aussi présente plus secrètement chez Goethe – Steiner ne la postule pas, mais nous l'explique, nous fait participer à son explication. Vue dans cette perspective, la présente *Introduction* peut être, elle aussi, une approche éminente de l'anthroposophie. C'est ainsi que, par exemple parmi d'autres passages de l'*Introduction*, Steiner écrit qu'"*une philosophie ne peut jamais transmettre une vérité ayant valeur universelle, mais décrit les expériences intérieures du philosophe, à travers lesquelles il interprète les phénomènes extérieurs*[7]". Une telle phrase annonce véritablement ce que va être *La Philosophie de la liberté* (1894), ce livre majeur de l'anthroposophie. Steiner n'a-t-il pas, lui aussi, souvent dit que toute l'anthroposophie avec ses contenus se trouve déjà en germe chez Goethe ?

C'est ainsi qu'en novembre 1923 – un peu plus d'un an avant sa mort – Steiner se tourne encore vers cette œuvre de jeunesse que fut "*Traits fondamentaux d'une théorie de la*

connaissance" (1886), en donnant l'introduction et des notes à la nouvelle édition (qu'il veut laisser inchangée). Et dans cette introduction, parlant de ses premières œuvres, il écrit que déjà celles-ci *"portaient en elles les* germes (*souligné par Steiner) de cette vision spirituelle (geistgemässen) du monde que je présente aujourd'hui".* Ajoutant encore que *"la théorie de la connaissance de la vision goethéenne du monde m'apparaît à nouveau aujourd'hui (1923) comme fondant et justifiant épistémologiquement tout ce que j'ai dit et publié ultérieurement. Elle parle d'une essence du connaître qui fraie le chemin allant du monde du sensible dans le monde du spirituel*[8]".

Alain BARBEZAT

Notes

1. Traduction en français sous le titre : *Une théorie de la connaissance chez Goethe* (EAR 1985).
2. *Conversations de Goethe avec Eckermann,* 19.2.1829 (NRF 1949 ; p. 231).
3. Voir plus loin chapitre VIII p. 118.
4. Voir plus loin chapitre VII p. 115.
5. *Idem.*
6. Voir plus loin XI p. 152.
7. Voir plus loin XVIII p. 303.
8. Ouvrage cité note 1.

I

INTRODUCTION

Le 18 août 1787, Goethe écrivait d'Italie à Knebel : "*Après tout ce que j'ai vu des plantes et des poissons près de Naples et en Sicile, je serais très tenté, si j'avais dix ans de moins, de faire un voyage aux Indes*, non pas pour découvrir quelque chose de nouveau, mais pour regarder à ma manière ce qui y a été découvert." C'est en ces mots que réside le point de vue d'où nous avons à considérer les travaux scientifiques de Goethe. Ce qui importe chez lui n'est jamais de découvrir de nouveaux faits, mais d'ouvrir *un point de vue nouveau* pour regarder la nature d'une certaine manière. Il est vrai que Goethe a fait une série de grandes découvertes isolées, telles qu'en ostéologie celle de l'os intermaxillaire et de la théorie vertébrale du crâne, en botanique celle de l'identité de tous les organes végétaux avec la feuille originaire, et ainsi de suite. Mais nous devons regarder comme l'âme, qui donne vie à tous ces points particuliers, une vision grandiose qui rejette dans l'ombre tout le reste : *celle de l'essence même de l'organisme.* Ce principe qui fait qu'un organisme est la forme sous laquelle il se présente, les causes dont les manifestations de la vie nous apparaissent être les conséquences, c'est-à-dire tout ce sur quoi nous avons à poser des questions à ce sujet du point de vue du principe, voilà ce que Goethe nous a exposé[1]. Tel est d'emblée le but de tout son effort en ce qui concerne les sciences du domaine organique ; en poursuivant cet effort, ces points particuliers s'imposent comme d'eux-mêmes à lui. Il fallait qu'il les trouve s'il voulait ne pas être contrarié dans l'effort à poursuivre. Avant lui, les sciences ne connaissaient pas l'essence des phénomènes vitaux et

étudiaient les organismes simplement selon leurs parties constitutives, selon leurs caractères extérieurs, comme on le fait aussi pour les choses non organiques ; elles ne pouvaient par cette voie que donner souvent une fausse interprétation des faits isolés, elles ne pouvaient que les placer sous un faux jour. Dans le cas de faits isolés considérés comme tels, une telle erreur ne peut naturellement pas se remarquer. Nous ne nous en apercevons précisément que lorsque nous comprenons l'organisme, car les faits isolés, considérés à part, ne portent pas en eux-mêmes le principe de leur explication. L'on ne peut les expliquer que par la nature du tout, parce que c'est *le tout* qui leur donne l'essence et la signification. C'est seulement après avoir précisément dévoilé cette nature du tout que Goethe put discerner ces interprétations erronées ; elles n'étaient pas conciliables avec sa théorie des êtres vivants, elles étaient en contradiction avec elle. S'il voulait avancer dans sa voie, alors il lui fallait écarter de tels préjugés. Il en était ainsi dans le cas de l'os intermaxillaire. Certains faits, qui n'ont de valeur et d'intérêt que si précisément on possède cette théorie de la nature des os crâniens, étaient encore inconnus de cette science ancienne. Tous ces obstacles devaient être écartés par la connaissance expérimentale des détails. Cette dernière ne nous apparaît donc jamais chez Goethe comme un but en soi ; elle doit toujours être faite en vue de confirmer une grande pensée, en vue de cette *découverte centrale*. Il est indéniable que les contemporains de Goethe en vinrent tôt ou tard aux mêmes observations et qu'aujourd'hui elles seraient peut-être toutes connues même sans les efforts de Goethe ; mais l'on ne peut encore bien moins nier que sa grande découverte qui embrasse la nature organique tout entière n'a jusqu'à ce jour été exprimée par aucun autre, indépendamment de Goethe, d'aussi parfaite manière[2]; bien plus encore,

aujourd'hui nous ne la voyons pas appréciée de façon ne serait-ce que tant soit peu satisfaisante. Il apparaît au fond sans importance que Goethe ait, le premier, découvert un fait ou qu'il l'ait seulement redécouvert ; ce n'est que par la manière dont Goethe l'insère dans sa vision de la nature que ce fait acquiert sa véritable signification. C'est là ce qu'on n'a pas vu jusqu'ici. L'on donnait trop d'importance à ces faits particuliers et suscitait ainsi la polémique. Certes l'on faisait souvent remarquer que Goethe était convaincu du caractère cohérent de la nature, seulement l'on ne prêtait pas attention au fait que l'on ne donne ainsi qu'une caractéristique tout à fait secondaire, peu signifiante, des vues de Goethe et que, par exemple, pour ce qui est du monde organique, l'essentiel est de montrer de quelle nature est ce qui maintient cet état cohérent. Si l'on parle ici du type, l'on doit dire en quoi consiste au sens de Goethe l'entité du type.

L'important dans la métamorphose des plantes tient non pas, par exemple, à la découverte du fait isolé que la feuille, le calice, la corolle, etc., sont des organes identiques ; il tient au grandiose édifice idéel d'un tout vivant fait de lois de formation interactives, édifice qui en découle et qui, à partir de lui-même, détermine les différents stades du développement. La grandeur de cette pensée, que Goethe chercha ensuite à étendre également au règne animal, ne se révèle à vous que lorsque l'on tente de la rendre vivante à l'esprit, lorsqu'on entreprend de méditer sur elle. L'on s'aperçoit alors qu'elle est la nature même de la plante transposée en l'*idée*, qui vit dans notre esprit tout autant que dans l'objet ; l'on remarque aussi que l'on donne vie en soi à un organisme jusque dans ses plus petites parties, qu'on se le représente non pas comme un objet sans vie, achevé, mais comme ce qui se développe, qui devient, comme un constant non-repos en soi-même.

Nous allons maintenant tenter d'exposer en détail ce que nous venons d'esquisser ; ce sera nous révéler en même temps le véritable rapport entre la vue goethéenne de la nature et celle de notre époque, notamment la théorie de l'évolution sous sa forme moderne.

II

LA GENÈSE DE L'IDÉE DE MÉTAMORPHOSE

Si l'on reprend l'histoire de la genèse des idées de Goethe sur la formation des organismes, l'on n'en arrive que trop facilement à douter de la part à attribuer à la jeunesse du poète, c'est-à-dire à l'époque qui a précédé son arrivée à Weimar. Goethe lui-même faisait très peu cas de ses connaissances scientifiques à cette époque : "*De ce qu'est en réalité la nature extérieure, je n'avais aucune idée et pas la moindre connaissance de ce qu'on appelle ses trois règnes.*" Fort de cette assertion, l'on s'imagine en général que le début de ses études scientifiques vient seulement après son arrivée à Weimar. Toutefois il semble à propos de revenir plus encore en arrière, si l'on ne veut pas laisser inexpliqué l'esprit tout entier de ses conceptions. La puissance vivifiante qui orienta ses études dans la direction que nous voudrions exposer plus loin apparaît dès sa toute première jeunesse.

Lorsque Goethe entra à l'Université de Leipzig, les travaux scientifiques s'y trouvaient encore entièrement dominés par cet esprit qui caractérise une grande partie du XVIIIe siècle et qui scindait l'ensemble de la science en deux extrêmes, qu'on n'éprouvait pas le besoin de réunir. Il y avait d'un côté la philosophie de Christian Wolff (1679-1754) qui se mouvait entièrement dans un élément abstrait ; de l'autre les différentes branches de la science qui se perdaient dans la description extérieure de détails sans fin et auxquelles manquait tout désir de rechercher un principe supérieur dans le monde de leurs objets. Cette philosophie ne pouvait trouver la voie qui, de la sphère de ses concepts généraux, amène dans le domaine de la réalité immédiate, de l'existence individuelle. Dans ce domaine

les choses les plus évidentes étaient traitées de la façon la plus détaillée. L'on apprenait que la *chose* est un quelque chose qui n'a en soi aucune contradiction, qu'il y a des choses finies et d'autres infinies, etc. Mais lorsqu'on abordait les choses elles-mêmes avec ces généralités, afin de comprendre leur action et leur vie, on se trouvait alors complètement désemparé ; l'on ne pouvait appliquer aucun de ces concepts au monde dans lequel nous vivons et que nous voulons comprendre. Mais l'on décrivait les choses qui nous entourent avec passablement peu de principes, selon leur aspect purement visuel, selon leurs caractères extérieurs. Ici se faisaient face une science des principes à qui manquait le contenu vivant, le geste plein d'amour pour approfondir l'étude de la réalité immédiate et une science dépourvue de principes à qui manquait le contenu idéel, sans un médiateur entre elles, chacune restant stérile pour l'autre. La saine nature de Goethe se trouvait pareillement repoussée par ces deux exclusives[3] et, en opposition avec elles, se développèrent chez lui des représentations qui le conduisirent plus tard à cette conception féconde de la nature où idée et expérience, en une interpénétration multiforme, se vivifient l'une l'autre et en viennent à former un tout.

Aussi est-ce le concept que ces deux extrêmes étaient le moins capables de saisir qui chez Goethe se développe en premier : *le concept de la vie*. Un être vivant que nous considérons selon son apparence extérieure nous présente une foule de détails qui nous apparaissent comme étant ses parties ou ses organes. La description de ces parties, selon leur forme, position relative, grandeur, etc., peut constituer l'objet du vaste exposé auquel s'est appliquée la deuxième des orientations en question. Mais l'on peut également décrire de cette manière tout assemblage mécanique de corps inorganiques. L'on oubliait

complètement que l'on devrait pour tout organisme retenir avant tout que l'apparence extérieure est ici régie par un principe intérieur, qu'en chaque organe agit le tout. Cette apparence extérieure, la juxtaposition dans l'espace des parties peut aussi s'observer après la disparition de la vie, car, on le sait, elle subsiste encore un certain temps. Mais ce que nous avons devant nous dans le cas d'un organisme mort n'est en vérité plus un organisme. Le principe qui pénètre tous les détails a disparu. *A cette perspective qui détruit la vie pour connaître la vie, Goethe a très tôt opposé la possibilité et le besoin d'un point de vue plus élevé.* Nous le voyons déjà dans une lettre de l'époque de Strasbourg, du 14 juillet 1770, dans laquelle il parle d'un papillon : "*Le pauvre animal s'agite dans le filet et perd ses plus belles couleurs ; et si on l'attrape sans l'endommager, le voilà quand même finalement étalé, raide et sans vie ; le cadavre n'est pas l'animal entier ; quelque chose de plus en fait encore partie, une partie principale et en cette occurrence comme en toute autre, une partie principale des plus principales : la vie...*" C'est encore cette même vision que l'on trouve à la source des paroles de *Faust* :

"*Celui qui veut connaître et décrire quelque chose de vivant*
Cherche d'abord à en éliminer l'esprit,
Alors il a en mains toutes les parties,
Il ne manque, hélas ! que le lien spirituel[4]."

Mais comme on peut bien l'attendre de sa nature, Goethe n'en resta pas à ce refus d'une conception, mais chercha à développer de plus en plus la sienne, et dans les allusions que nous trouvons sur son penser entre 1769 et 1775, nous reconnaissons déjà très souvent les germes de ses futurs travaux. Il forme ici l'idée d'un être en qui chaque partie donne vie à l'autre, en qui un principe pénètre tous les détails. Il le dit aussi dans *Faust* :

"*Comme tout s'agrège pour former un tout,*
Comme chaque élément agit et vit dans l'autre[5] !"

et dans *Satyros* :

"*Tout comme de la non-chose sortit la chose première*
La puissance de la lumière résonna dans la nuit,
Pénétra les profondeurs de tous les êtres
Si bien que germa le flot des désirs
Et que les éléments s'ouvrirent,
Se déversèrent avides les uns dans les autres,
Pénétrant tout, pénétrés par tout[6]."

Cet être est conçu comme soumis dans le temps à de constantes transformations, mais en sorte qu'à tous les stades de ces transformations ne se manifeste toujours qu'*un unique* être qui s'affirme comme ce qui dans le changement est permanent, est stable. Dans *Satyros*, il est à nouveau dit de cette chose première :

"*Et s'en allait, roulant en haut, en bas*
La chose éternelle, une et tout,
Toujours changée, toujours constante[6]."

Que l'on compare à ces vers ce que Goethe écrivait en 1807 en introduction à sa théorie de la métamorphose : "*Mais si nous observons toutes les formes, et surtout les formes organiques, nous découvrons que nulle part ne se présente un élément qui persiste, qui soit en repos, soit achevé, mais qu'au contraire tout oscille en un continuel mouvement.*" Dans cet écrit il oppose à cette mouvance ce qui est *constant*, c'est-à-dire l'idée ou bien "*un élément fixé dans l'expérience pour un instant seulement*". Dans le passage de *Satyros* cité plus haut, l'on reconnaîtra assez clairement que le fondement de ses idées morphologiques était déjà posé avant son arrivée à Weimar.

Mais ce qu'il faut retenir, c'est que cette idée d'un être vivant n'est pas aussitôt appliquée à un organisme particulier, mais que l'univers tout entier est conçu comme un tel être vivant. Ce qui amène Goethe à cette conception est certainement à rechercher dans les travaux alchimiques

avec Mademoiselle de Klettenberg et dans la lecture de Paracelse après son retour de Leipzig (1768-1769). L'on cherchait à retenir au moyen de quelque expérience ce principe qui pénètre l'univers tout entier, à en montrer la présence dans une substance[8a]. Cependant cette manière de regarder l'univers, proche du *mysticisme*, forme seulement un épisode passager dans l'évolution de Goethe et fait bientôt place à un mode de représentation plus sain et plus objectif. Cette vision de l'univers tout entier formant comme un grand organisme, nous l'avons trouvée esquissée dans les passages cités de *Faust* et de *Satyros*, mais elle reste encore présente vers 1780, comme nous le verrons plus loin, dans l'essai intitulé *La nature*. Nous la rencontrons encore une fois dans *Faust*, là même où l'Esprit de la Terre est présenté comme le principe de vie qui pénètre l'organisme de l'univers :

"*Dans les flots de la vie, dans l'ouragan de l'action*
Je m'élève et m'abaisse,
J'ondoie de-ci, de-là !
Naissance et tombeau,
Eternel océan,
Changeante activité,
Vie ardente[7]".

Tandis que dans l'esprit de Goethe se développaient de telles visions, il lui tomba à Strasbourg sous la main un livre qui voulait mettre en valeur une vision du monde exactement à l'opposé des siennes. C'était le *Système de la nature* d'Holbach. Tandis que jusqu'alors il n'avait eu à critiquer que le fait que l'on *décrivait* le vivant comme une accumulation de faits isolés, il put avec d'Holbach découvrir un philosophe qui *concevait* le vivant comme un véritable mécanisme. Ce qui dans le premier cas avait simplement pour origine une incapacité de reconnaître la vie dans ses racines conduisait ici à un dogme qui tuait la

vie. Dans *Poésie et vérité*[8] Goethe dit à ce sujet : "*Une matière aurait existé de toute éternité, et aurait de toute éternité été en mouvement ; et par ce mouvement à droite, à gauche et de tous les côtés, elle aurait tout simplement produit les phénomènes infinis de l'existence. Tout cela, nous nous en serions, à la rigueur, accommodés, si l'auteur, à partir de sa matière en mouvement, avait en effet construit le monde devant nos yeux. Mais il paraissait en savoir aussi peu que nous sur la nature ; car après avoir planté, comme des jalons, quelques concepts généraux, il les abandonne aussitôt pour transformer ce qui apparaît comme plus élevé que la nature, ou du moins comme une nature supérieure dans la nature, en une nature matérielle, pesante, qui se meut, il est vrai, mais sans direction et sans forme, et ainsi il croit avoir beaucoup gagné.*" En cela Goethe ne pouvait trouver rien d'autre que "*de la matière en mouvement*", et c'est à l'opposé que ses concepts de la nature se formèrent de plus en plus clairement. Nous les trouvons exposés dans le cadre de l'essai *La nature*[9], qui est écrit autour de 1780. Cet essai revêt une importance particulière, car toutes les pensées de Goethe sur la nature y sont rassemblées, alors que jusque-là nous les trouvons seulement çà et là, à l'état d'allusion. Ici vient s'imposer l'idée d'un être en constante transformation et qui cependant reste toujours identique : "*Tout est nouveau, tout en étant toujours l'ancien.*" "*Elle (la nature) est en éternelle transformation et à aucun moment il n'est en elle d'immobilité*", mais "*ses lois sont immuables*[10]". Nous verrons plus loin que dans l'infinité des formes végétales, Goethe recherche l'unique plante primordiale. Ici aussi nous découvrons qu'il esquisse déjà cette pensée : "*Chacune de ses œuvres* (de la nature) *a une essence qui lui est propre, chacune de ses manifestations a le concept le plus distinct et pourtant tout cela constitue un être.*" Et même la position qu'il prit ultérieurement à l'égard des cas exceptionnels est déjà ici très nettement formulée, c'est-à-dire de ne pas les considérer tout bonnement comme des anomalies, mais de les expliquer à partir de lois de la

nature : "*même ce qui est le plus anti-naturel est nature*" et "*ses exceptions sont rares**".

Nous avons vu que, dès avant son arrivée à Weimar, Goethe s'était fait une idée précise de ce qu'est un organisme. Car quand bien même l'essai *La nature* déjà cité n'a paru que bien après son arrivée, il contient pourtant des vues de Goethe en majeure partie antérieures à cette arrivée. Il n'avait pas encore appliqué ce concept à un genre déterminé d'objets de la nature, à des êtres pris en particulier. Il avait pour cela besoin du monde concret des êtres vivants dans leur réalité immédiate. Le reflet de la nature qui est passé à travers l'esprit humain n'était pas du tout l'élément qui pouvait stimuler Goethe. Les conversations botaniques chez le conseiller aulique Ludwig à Leipzig n'eurent pas non plus d'effets plus profonds que les conversations de table avec les amis médecins à Strasbourg. En ce qui concerne les études scientifiques, le jeune Goethe nous apparaît tout à fait comme Faust, à qui manque la fraîcheur d'une vision première de la nature, lorsqu'il exprime sa nostalgie vers elle, dans ces vers :

"*Cheminer dans ta lumière aimée,*
Ah ! si je pouvais donc, sur les hauteurs des montagnes,
Planer autour des cavernes rocheuses avec les Esprits,
Errer sur les prairies dans ton clair-obscur.[11]"

Il nous semble qu'il y a comme un assouvissement de cette aspiration lorsque, à son arrivée à Weimar, il lui est accordé "*d'échanger l'air des intérieurs et de la ville contre l'atmosphère de la campagne, de la forêt et des jardins.*"

---

*Rudolf Steiner avait l'intention, pour la réédition de l'ensemble de ses *Introductions aux œuvres scientifiques de Goethe* à paraître à Dornach en 1926, de rédiger des notes relatives à des passages qu'il avait déjà indiqués. Ces passages sont signalés par un astérisque* dans la suite de cet ouvrage. Steiner ne put réaliser cette intention. (Note de l'éditeur suisse.)

L'on peut penser que le poète fut incité à étudier les plantes en ayant à s'occuper de la végétation dans le jardin dont le duc Charles-Auguste lui fit cadeau. Goethe entra en sa possession le 21 avril 1776 et le *Journal* nous informe dès lors souvent des travaux de Goethe dans ce jardin, qui devint l'une de ses occupations préférées. Un autre espace pour de semblables aspirations lui était offert par la Forêt de Thuringe, où il eut l'occasion de prendre également connaissance des organismes inférieurs dans les manifestations de leur vie. Il s'intéressait surtout aux Mousses et aux Lichens. Le 31 octobre 1777 il demande à Madame de Stein des Mousses de différentes espèces, si possible avec les racines, et humides, afin de les replanter. Il doit nous apparaître comme un fait au plus haut point significatif qu'ici déjà Goethe s'occupait de ce monde des organismes hiérarchiquement inférieurs et que, plus tard, c'est pourtant des plantes supérieures qu'il déduisit les lois de l'organisation végétale. Une réflexion sur ce point doit nous amener à l'attribuer non pas, comme beaucoup le font, au fait qu'il ait sous-estimé l'importance des êtres moins développés, mais bien à une intention pleinement consciente.

Désormais le poète ne quitte plus le royaume des plantes. Il se peut qu'il ait très tôt déjà abordé les ouvrages de Linné. La première information sur cette rencontre nous vient des lettres de 1782 à Madame de Stein.

Les travaux de Linné tendaient à apporter une clarté systématique dans la connaissance des plantes. Il fallait trouver un certain ordre, dans lequel chaque organisme est à une place déterminée, de sorte que l'on puisse le retrouver facilement à tout moment, en somme que l'on ait un moyen pour s'orienter dans l'infinité des détails. Dans ce but les êtres vivants devaient être étudiés selon les degrés de leur parenté et assemblés en groupes qui leur correspondent. Comme il s'agissait par là avant tout de

reconnaître chaque plante et de retrouver facilement sa place dans le système, l'on devait spécialement prendre en considération les caractères qui différencient les plantes entre elles. Pour rendre impossible la confusion d'une plante avec une autre, l'on recherchait en premier lieu les caractères différentiels. Les caractères extérieurs, la grandeur, le nombre et la position des différents organes étaient ainsi considérés comme caractéristiques par Linné et ses élèves. De cette manière les plantes étaient bien classées dans un certain ordre, mais tout comme l'on aurait pu classer une quantité de corps inorganiques : selon des caractères que l'on tirait de l'apparence visuelle, non pas de la nature intérieure de la plante. Elles apparaissaient en une juxtaposition extérieure, sans corrélation intérieure nécessaire. Vu le concept plein de sens que Goethe avait de la nature d'un être vivant, ce mode de considération ne pouvait le satisfaire. Il n'y avait là nulle part de recherche quant à l'essence de la plante. Goethe devait se poser cette question : en quoi consiste ce "quelque chose" qui d'un certain être de la nature fait une plante ? Il lui fallait de plus reconnaître que ce "quelque chose" est présent de la même manière en toutes les plantes. Et pourtant l'infinie diversité des différents êtres était là, qui demandait à être expliquée. Comment se fait-il que cet unique élément se manifeste en des formes si diverses ? C'étaient sans doute les questions que Goethe soulevait à la lecture des ouvrages de Linné, car il dit de lui-même : "*Ce qu'il – Linné – cherchait à maintenir de force séparé, devait, par le plus intime besoin de mon être, tendre à l'union.*"

C'est aussi vers l'époque de cette première rencontre avec l'œuvre de Linné qu'a lieu celle qu'il a avec les efforts de Rousseau en botanique. Le 16 juin 1782, il écrit à Charles-Auguste : "*Dans les œuvres de Rousseau se trouvent de tout à fait charmantes* Lettres sur la botanique, *où il expose*

*cette science de la plus claire et la plus élégante manière à une dame. C'est vraiment un modèle, tel qu'on doit l'enseigner, et un supplément à l'*Emile. *De là l'occasion que je prends de recommander à nouveau le beau royaume des fleurs à mes belles amies.*" Les efforts de Rousseau en science botanique ont fait à coup sûr une profonde impression sur Goethe. La mise en valeur d'une nomenclature qui procède de l'essence même des plantes et lui est conforme, le caractère originel de l'observation, la contemplation de la plante pour elle-même, en l'absence de tous les principes utilitaires, tout cela, que Rousseau nous apporte, était tout à fait dans le sens de Goethe. Tous deux avaient aussi en commun d'être venus à l'étude de la plante, non pas par une étude scientifique spécialisée, mais par des motifs universellement humains. Le même intérêt les attachait au même objet.

Les observations détaillées du monde végétal qui suivent datent de l'année 1784. Le baron Wilhelm von Gleichen dénommé Russwurm avait publié deux ouvrages qui avaient pour objet des recherches qui intéressaient vivement Goethe : *Les dernières nouveautés du règne des plantes* (Nuremberg, 1764) et *Choix de découvertes microscopiques sur les plantes* (Nuremberg, 1777-1781). Ces deux ouvrages traitaient des processus de fécondation chez la plante. Le pollen, les étamines et le pistil furent soigneusement étudiés et les processus dont ils sont le siège présentés sur des planches d'une belle facture. Ces recherches furent alors reprises par Goethe. Le 12 janvier 1785, il écrit à Madame de Stein : "*Mon microscope est monté pour refaire et contrôler, à l'arrivée du printemps, les observations du baron von Gleichen, dénommé Russwurm.*" Ce même printemps, il étudie aussi la nature de la graine, comme l'indique une lettre du 2 avril 1785 à Knebel : "*J'ai étudié à fond la matière de la graine, pour autant que mes expériences y suffisent.*" Dans toutes ces études, il n'est pas question pour Goethe de données isolées ; le but de

ses efforts est d'étudier l'essence même de la plante. Le 8 avril 1785 il informe Merck qu'en botanique il a "*fait de jolies découvertes* et combinaisons". L'expression "*combinaisons*" nous montre également ici qu'il en vient à ébaucher en pensée une image des processus dans le monde végétal. L'étude de la botanique approchait rapidement d'un but déterminé. Or nous devons en même temps penser au fait qu'en 1784, Goethe a découvert l'os intermaxillaire, dont nous parlerons plus loin expressément, et qu'il a fait ainsi un pas considérable dans l'approche du secret selon lequel la nature procède dans la formation des êtres organiques. Nous devons en outre penser au fait qu'en 1784 la première partie des *Idées pour la philosophie de l'histoire* de Herder était achevée et qu'il y avait alors entre Goethe et Herder de très fréquentes conversations sur les objets de la nature. Madame de Stein informe ainsi Knebel le 1er mai 1784 : "*Le nouvel ouvrage de Herder rend vraisemblable que nous fûmes d'abord plantes et animaux (...) Maintenant Goethe, avec toute sa richesse de pensées, rumine ces choses, et chacune d'elles, une fois venue à son esprit, devient extrêmement intéressante.*" Nous voyons par là de quelle manière Goethe s'intéressait alors aux plus grandes questions de la science. Cette réflexion sur la nature de la plante et les combinaisons, faite au printemps 1785, va alors nous paraître parfaitement explicable. A la mi-avril de cette année, il s'en va au château de Belvédère spécialement pour résoudre ses doutes et ses questions et le 15 juin, il communique à Madame de Stein ce qui suit : "*Combien le livre de la nature m'est devenu lisible, je ne puis te le traduire, ma lente épellation m'y a aidé, maintenant tout à coup il se fait une avancée et ma joie intime est inexprimable.*" Peu auparavant, il veut même écrire un petit traité de botanique pour Knebel, pour le gagner à cette science[12]. La botanique l'attire tellement que son voyage à Karlsbad, qu'il entreprend le 20 juin 1785 pour y passer

l'été, devient un voyage d'études botaniques. Knebel l'accompagne. Aux environs de Iéna, ils rencontrent un jeune homme de 17 ans, [Friedrich Gottlieb] Dietrich, dont la boîte à herboriser montrait qu'il était en train de rentrer d'une excursion botanique. Sur cet intéressant voyage, nous en savons un peu plus par l'*Histoire de mes études botaniques* de Goethe[13] et par quelques informations de [Ferdinand] Cohn à Breslau, qui put les emprunter à un manuscrit de Dietrich. A Karlsbad des conversations botaniques offrent alors un agréable divertissement. De retour chez lui, Goethe se consacre avec une grande énergie à l'étude de la botanique ; s'appuyant sur la *Philosophia* de Linné[14], il fait des observations sur les Champignons, Mousses, Lichens et Algues, comme nous le voyons dans ses lettres à Madame de Stein. C'est seulement maintenant qu'il a déjà beaucoup pensé et observé par lui-même que Linné lui devient profitable, qu'il trouve en lui l'explication de nombreux détails qui l'aident à avancer dans ses combinaisons. Le 9 novembre 1785, il rapporte à Madame de Stein : "*Je continue à lire Linné, il le faut bien, je n'ai pas d'autre livre avec moi, c'est la meilleure manière de lire consciencieusement un livre, et que je dois souvent pratiquer, car je ne lis pas facilement un livre jusqu'au bout. Mais pour l'essentiel celui-ci n'est pas fait pour la lecture, mais pour la récapitulation, ce qui me rend les plus excellents services, car j'ai déjà réfléchi par moi-même sur la plupart des points.*" Au cours de ces études, il lui devint de plus en plus évident *qu'il n'y a bien qu'une forme fondamentale unique qui apparaît dans l'infinie multitude de plantes individuelles, et cette forme fondamentale lui était elle-même de plus en plus intérieurement perceptible* ; il reconnut aussi *que dans cette forme fondamentale réside cette faculté de transformer à l'infini qui engendre la diversité à partir de l'unité.* Le 9 juillet 1786, il écrit à Madame de Stein : "*C'est un percevoir de la forme* (...) *avec laquelle la nature en quelque sorte ne fait toujours que jouer, et en*

jouant, produit la vie dans sa diversité." Maintenant il s'agissait avant tout d'élaborer dans l'individuel une image plastique de ce qui se perpétue, de ce qui est stable, de cette forme primordiale avec laquelle la nature joue en quelque sorte. Pour cela il fallait une occasion de séparer ce qui dans la forme végétale est vraiment constant, durable, de ce qui est changeant, variable. Pour des observations de ce genre, Goethe avait exploré jusqu'ici un trop petit domaine. Il lui fallait observer une seule et même plante dans des conditions et sous des influences différentes. Car c'est seulement par comparaison que ce qui est variable saute vraiment aux yeux. Avec des plantes d'espèces différentes, cela nous frappe moins. Le bienheureux voyage en Italie, qu'il avait entrepris le 3 septembre à partir de Karlsbad, lui apportait tout cela. Sur la flore des Alpes déjà il fit mainte observation. Il trouvait là non seulement de nouvelles plantes qu'il n'avait encore jamais vues, mais aussi celles qu'il connaissait déjà, *mais modifiées.* "*Alors que dans les régions plus basses, rameaux et tiges étaient plus forts et plus gros, les yeux plus rapprochés et les feuilles plus larges, à mesure qu'on montait les branches et les tiges devenaient plus délicates, les yeux s'espaçaient, laissant un intervalle plus grand entre les nœuds et les feuilles prenaient une forme plus lancéolée. Je le remarquai sur un Saule et une Gentiane et je me convainquis que ce n'était pas par hasard des espèces différentes. Au bord du lac de Walchen aussi je remarquai des joncs plus longs et plus sveltes que dans la vallée*[14a]." De semblables observations se répétèrent. A Venise il découvre au bord de la mer différentes plantes qui lui montrent des propriétés que pouvait seulement leur donner le sel ancien du sol sablonneux, et encore davantage l'air salin. Il trouvait là une plante qui ressemblait à notre "*innocent Tussilage, mais ici pourvu d'armes acérées, la feuille comme du cuir, de même les capsules, les tiges, tout était épais et gras*[15]." Tous les caractères extérieurs de la plante, tout ce qui en elle

appartient à l'apparence visuelle, Goethe le voyait là instable, changeant. Il en tire la conclusion que l'essence de la plante *ne* se trouve donc *pas* dans ces propriétés, mais doit être cherchée plus profondément. Darwin partit d'observations analogues à celles de Goethe, lorsqu'il exposa ses doutes sur la constance des formes des genres et des espèces. Mais les résultats que l'un et l'autre en déduisent sont tout à fait différents. Alors que Darwin estime que ces propriétés épuisent, à elles seules, l'essence de l'organisme et conclut de la variabilité qu'il n'y a rien de constant dans la vie des plantes, Goethe va plus profond et en tire cette conclusion : si ces propriétés ne sont pas constantes, alors il faut chercher le constant dans un autre élément qui est à la base de ces formes variables purement extérieures. Donner forme à cet élément, tel est le but de Goethe, tandis que les efforts de Darwin visent à rechercher et à montrer la variabilité dans les détails. Les deux manières de voir sont nécessaires et se complètent. C'est se fourvoyer complètement de croire que l'on va trouver la grandeur de Goethe, sur le plan de la science de l'organique, en voyant en lui le simple précurseur de Darwin. Il a une manière de voir bien plus large ; elle comporte deux aspects : 1) Le type, c'est-à-dire la légalité qui se manifeste dans l'organisme, l'animalité dans l'animal, la vie se donnant forme à partir d'elle-même, qui a la force et la faculté, au moyen des possibilités existant en elle, de se développer en des formes extérieures, diverses (espèces, genres). 2) L'interaction entre l'organisme et la nature non organique, et des organismes entre eux (adaptation et lutte pour l'existence). Darwin n'a développé du monde organique que son deuxième aspect. L'on ne peut donc pas dire : la théorie de Darwin serait le développement des idées fondamentales de Goethe ; elle est au contraire le développement d'un aspect seulement de celles-ci. Elle

n'a en vue que les faits qui font que le monde des êtres vivants se développe d'une certaine manière, mais non pas ce "quelque chose" sur lequel ces faits ont une action déterminante. Si l'on n'étudie qu'un seul aspect, ce dernier ne peut absolument pas conduire à une théorie complète des organismes ; elle doit être étudiée essentiellement dans l'esprit de Goethe, être complétée et approfondie par l'autre aspect de sa théorie. Une simple comparaison va mieux faire comprendre la question. Prenez un morceau de plomb, liquéfiez-le par chauffage et versez-le alors dans de l'eau froide. Le plomb est passé par deux stades successifs de son état ; le premier a été produit par la température la plus élevée, le deuxième par la température la plus basse. Or la forme que prennent les deux stades ne dépend pas seulement de la nature de la chaleur, mais très essentiellement aussi de celle du plomb. Un autre corps qui passerait par les mêmes milieux se présenterait sous de tout autres états. Les organismes aussi subissent l'influence des milieux qui les entourent, eux aussi passent par différents états produits par ces milieux, mais cela de manière tout à fait conforme à leur nature, en conformité avec l'entité qui fait d'eux des organismes. Et c'est cette entité que l'on trouve dans les idées de Goethe. Celui qui est armé de la compréhension de cette entité sera seul à même de comprendre pourquoi les organismes répondent (réagissent) à certaines incitations de telle manière et non pas d'une autre. Il sera seul à même de se faire les représentations exactes sur la variabilité des formes de manifestation des organismes et sur les lois de l'adaptation et de la lutte pour l'existence qui sont en rapport avec ces formes[16].

La pensée de la plante primordiale prend une forme de plus en plus précise et claire dans l'esprit de Goethe. Alors qu'il se trouve dans le Jardin botanique de Padoue (*Voyage en Italie*, 27 septembre 1786), parmi une végétation

qui lui est étrangère, "*cette pensée devient de plus en plus vivante que l'on pourrait déduire toutes les formes végétales à partir d'une seule*". Le 17 novembre 1786 il écrit à Knebel : "*Je me réjouis tout de même vraiment de mon petit peu de botanique dans ce pays où une végétation plus riante, moins interrompue, est chez elle. J'ai déjà fait de vraiment jolies observations qui tendent à la généralité, et qui, par la suite, te seront aussi agréables.*" Le 19 février 1787 (*Voyage en Italie*) il écrit à Rome qu'il est en voie de "*découvrir de nouveaux et beaux rapports, c'est-à-dire la manière dont la nature, ce prodige qui n'a l'air de rien, développe la plus grande diversité à partir de l'élément simple*". Le 25 mars, il prie de dire à Herder qu'il va bientôt réaliser l'idée de la plante primordiale. Le 17 avril (*Voyage en Italie*), il écrit à Palerme au sujet de la plante primordiale : "*Il faut bien qu'une pareille plante existe : à quoi reconnaîtrais-je sans cela que telle ou telle forme est une plante, si elles n'étaient pas toutes faites d'après un même modèle.*" Il a en vue le complexe de lois de formation qui organise la plante, fait d'elle ce qu'elle est et par quoi nous en venons devant un certain objet de la nature à cette pensée : Ceci est une plante, c'est là la plante primordiale*. Et comme telle, elle est un élément idéel, que seule la pensée peut saisir ; mais elle acquiert un aspect, elle acquiert une certaine forme, grandeur, couleur, nombre de ses organes, etc. Cette forme extérieure n'est rien de fixe, mais elle peut subir d'infinies variations qui sont toutes conformes à ce complexe de lois de formation et découlent nécessairement de ce dernier. Si l'on a appréhendé ces lois de formation, cette image primordiale de la plante, alors on a saisi en idée ce que la nature met en quelque sorte à la base de tout individu végétal donné, d'où elle le déduit et lui donne naissance en conséquence. Bien plus, l'on peut même découvrir conformément à cette loi des formes végétales qui découlent nécessairement de l'essence de la plante et pourraient exister, si les conditions nécessaires à cela se présentaient. Goethe

cherche ainsi à imiter en quelque sorte en esprit ce que la nature accomplit en formant ses êtres. Le 17 mai 1787 il écrit à Herder : "*Il me faut en outre te confier que je suis tout proche du secret de la génération des plantes et que c'est la chose la plus simple qui se puisse penser* (…) *La plante primordiale sera la créature la plus étonnante du monde, que la nature elle-même m'enviera. Avec ce modèle et sa clef, on peut ensuite inventer encore à l'infini des plantes qui doivent être cohérentes, c'est-à-dire qui, même si elles n'existent pas, pourraient exister et ne sont pas des ombres et des apparences de peintre ou de poète, mais ont une vérité et une nécessité internes. La même loi pourra s'appliquer à tout ce qui est vivant.*[17]" Or ici apparaît encore une autre différence entre la conception de Goethe et celle de Darwin, notamment quand on tient compte de la manière dont cette dernière est ordinairement présentée[18]. Celle-ci admet que les influences extérieures agissent sur la nature d'un organisme comme des causes mécaniques et le modifient en conséquence. Chez Goethe les modifications particulières sont des manifestations extérieures de l'organisme primordial, qui a en lui-même la faculté de prendre diverses formes et qui, dans un cas donné, prend celle qui est la plus adaptée aux conditions du milieu ambiant. Ces conditions extérieures sont simplement ce qui donne l'occasion aux forces formatrices internes de venir se manifester d'une manière particulière. Seules ces dernières sont le principe constitutif, l'élément créateur dans la plante. C'est pourquoi, le 6 septembre 1787[19], Goethe lui donne aussi le nom d'un *hên kaï pân* (Un et Tout) du monde végétal.

Si maintenant nous abordons la plante primordiale elle-même, voici ce qu'il faut en dire. L'être vivant est une totalité achevée en soi, qui pose à partir d'elle-même ses états. Aussi bien dans la juxtaposition des parties, que dans la succession dans le temps des états d'un être vivant, est présente une corrélation qui apparaît non pas conditionnée

par les propriétés visibles des parties, ni par la détermination mécanique-causale de l'ultérieur par l'antérieur, mais qui est régie par un principe supérieur qui est au-dessus des parties et des états successifs. Il est déterminé dans la nature même de la totalité qu'un certain état soit posé comme premier, qu'un autre le soit comme dernier ; et la succession des états intermédiaires est, elle aussi, déterminée dans l'idée de la totalité ; ce qui vient avant est dépendant de ce qui vient après, et inversement ; bref, dans l'organisme vivant il y a *évolution* de l'un à partir de l'autre, un passage des états de l'un à l'autre, aucune existence finie, achevée, mais un constant *devenir.* Dans la plante, cette détermination de chaque partie par l'ensemble apparaît dans le fait que tous les organes sont construits selon la même forme fondamentale. Dans une lettre du 17 mai 1787 à Herder, Goethe exprime cette pensée en ces mots : "*Il m'était apparu peu à peu que dans cet organe de la plante que nous avons l'habitude d'appeler la feuille se trouve dissimulé le vrai Protée et qu'il pourrait bien se cacher et se manifester dans toutes les formations. Dans la phase ascendante et descendante de sa croissance, la plante n'est toujours que feuille, si inséparablement unie au futur germe que l'on ne doit pas penser l'un sans l'autre*[20]." Alors que chez l'animal ce principe supérieur qui régit chaque élément particulier nous apparaît comme ce qui meut les organes, les utilise selon ses besoins, etc., la plante est encore dépourvue d'un semblable principe réel de vie ; il se manifeste chez elle seulement de manière plus indéterminée, en ce que tous les organes sont construits selon le même type de formation, que la plante entière est virtuellement contenue en chaque partie et peut aussi être produite à partir de celle-ci grâce à des conditions favorables. Ce principe devint évident pour Goethe lorsque à Rome, lors d'une promenade avec le conseiller Reiffenstein, celui-ci, rompant çà et là un rameau, affirmait

que, planté en terre, il allait continuer à pousser et se développer en donnant la plante entière. La plante est donc un être qui développe en périodes successives certains organes qui sont tous construits, aussi bien individuellement que dans un ensemble, selon une seule et même idée. Chaque plante est donc un ensemble harmonieux de plantes[21]. Lorsque Goethe vit tout cela clairement, il ne s'agissait plus pour lui que des observations de détail qui permettaient de montrer plus spécialement les différents stades de développement que la plante fait sortir d'elle-même. Et pour cela aussi le nécessaire avait déjà été fait. Nous avons vu que Goethe a dès le printemps 1785 étudié des graines ; le 17 mai 1787, il informe Herder depuis l'Italie qu'il a trouvé très clairement et sûrement le point où se trouve le germe. Ainsi la chose était-elle réglée pour le premier stade de la vie de la plante. Mais l'unité de structure se révèle bientôt, elle aussi, avec suffisamment de clarté. De ce point de vue, Goethe, à côté de nombreux autres exemples, observa sur le Fenouil à l'état frais la différence entre feuilles inférieures et feuilles supérieures, mais qui n'en sont pas moins toujours le même organe. Le 25 mars[22], il prie d'annoncer à Herder que sa doctrine des cotylédons est tellement sublimée qu'on pourra difficilement aller plus loin. Il n'y avait plus qu'un petit pas à faire pour voir aussi dans les pétales, les étamines et le pistil des feuilles métamorphosées. C'est à cela que pouvaient conduire les recherches du botaniste anglais Hill, qui gagnaient alors en notoriété et avaient pour objet les transformations des organes floraux en d'autres organes.

Quand les forces qui organisent l'être de la plante entrent dans l'existence effective, elles donnent dans l'espace une série de formes structurées. Il s'agit maintenant du concept vivant qui relie entre elles ces formes, dans leur progression comme dans leur régression.

Lorsque nous considérons la théorie goethéenne de la métamorphose, telle qu'elle se présente à nos yeux en 1790, nous y trouvons que ce concept est chez Goethe celui de l'expansion et de la contraction qui alternent. Dans la graine la formation de la plante est contractée au maximum. Avec les feuilles se produit ensuite le premier déploiement, la première expansion des forces formatrices. Ce qui dans la graine est condensé en un point se dissocie spatialement dans les feuilles. Dans le calice les forces se contractent à nouveau en un point axial ; la corolle est produite par l'expansion suivante ; les étamines et le pistil prennent naissance par la contraction suivante ; le fruit par la dernière (troisième) expansion, après quoi toute la force vitale de la plante (ce principe entéléchique) se dissimule à nouveau dans la graine dans un état d'extrême contraction. Tandis que nous pouvons assez bien suivre tous les détails de la pensée de la métamorphose jusqu'à sa définitive mise en valeur dans l'essai paru en 1790, il n'en ira pas aussi facilement avec le concept d'expansion et de contraction. L'on ne fera cependant pas fausse route en admettant que cette pensée, du reste profondément enracinée dans l'esprit de Goethe, fut en Italie déjà mêlée aussi au concept de formation de la plante. Comme le contenu de cette pensée est le déploiement plus ou moins grand dans l'espace que déterminent les forces formatrices, donc ce qui, de la plante, s'offre immédiatement à l'œil, cette pensée va alors le plus facilement prendre naissance quand on entreprend de dessiner la plante *conformément aux lois de la formation naturelle*. Or Goethe trouva à Rome un pied d'Œillet ayant un port de buisson et qui lui montrait la métamorphose avec une particulière clarté. Il écrit ainsi à ce sujet : "*ne voyant à portée de main aucun moyen de conserver cette merveille de forme, j'entrepris de la dessiner exactement, parvenant ainsi à toujours mieux comprendre le concept fondamental de métamorphose*[23]."

De tels dessins furent peut-être encore exécutés souvent, et cela a pu alors conduire au concept en question*.

En septembre 1787, lors de son deuxième séjour à Rome, Goethe expose la chose à son ami Moritz. Il trouve ainsi combien, lors d'un tel exposé, la chose devient vivante, visible. Le point auquel ils sont ainsi arrivés *est alors toujours noté.* Ce passage et quelques autres propos de Goethe rendent vraisemblable le fait que la théorie de la métamorphose ait encore été rédigée en Italie, au moins sous la forme d'aphorismes. Il dit en outre : "*C'est de cette manière* seulement – en parlant avec Moritz – *que je pouvais mettre sur le papier quelque chose de mes pensées*[24]." Il n'y a donc pas de doute qu'à la fin de l'année 1789 et au début de 1790 le travail avait été rédigé sous la forme que nous avons aujourd'hui devant nous ; seulement, il est difficile de dire dans quelle mesure cette dernière version ne fut qu'une simple rédaction et ce qui y fut ajouté. Un livre annoncé pour la foire de Pâques[25] suivante, qui aurait pu contenir à peu près les mêmes pensées, l'engagea à l'automne 1789 à passer en revue ses idées et à faire avancer leur publication. Le 20 novembre, il écrit au duc qu'il se sent stimulé à noter par écrit ses idées sur la botanique. Le 18 décembre, il envoie déjà le texte au botaniste Batsch de Iéna pour qu'il le relise ; le 20 il s'y rend lui-même pour conférer avec Batsch ; le 22 il informe Knebel que Batsch a bien accueilli la chose. Il revient chez lui, retravaille encore le texte, le renvoie alors à Batsch, qui le retourne le 19 janvier 1790. Goethe a raconté lui-même en détail les événements par lesquels passèrent le manuscrit et le texte imprimé. Nous traiterons plus loin en détail de la grande importance de la théorie de la métamorphose, et de sa nature, dans l'essai : *Sur l'essence et la signification des écrits de Goethe sur la formation organique.*

III

LA GENÈSE DES IDÉES DE GOETHE SUR LA FORMATION DES ANIMAUX

Le grand ouvrage de Lavater *Fragments physiognomiques en vue de promouvoir la connaissance de l'homme et l'amour de l'homme* parut de 1775 à 1778. Goethe y avait pris une part active, non seulement parce qu'il en dirigea la publication, mais aussi en y collaborant lui-même par des contributions. Mais il est surtout intéressant que nous puissions déjà trouver dans ces contributions le germe de ses travaux zoologiques ultérieurs.

La physiognomie cherchait à connaître dans la forme extérieure de l'homme son être intérieur, son esprit. L'on étudiait la forme non pas pour elle-même, mais en tant qu'expression de l'âme. L'esprit plastique de Goethe, fait pour la connaissance des conditions d'ordre extérieur, n'en resta pas là. Au milieu de ces travaux qui ne traitaient de la forme extérieure que comme le moyen de connaître l'intérieur, la signification de cette forme lui apparut en ce qu'elle est autonome en soi. Nous le voyons dans ses travaux de 1776 sur les crânes d'animaux, que l'on trouve inclus dans le volume 2, paragraphe 2, des *Fragments physiognomiques*. Cette année-là, il lit les textes d'Aristote sur la physiognomie, se trouve par là incité aux travaux dont il a été question, mais en même temps il cherche à étudier la différence entre l'être humain et l'animal. Il constate cette différence dans le caractère saillant de la tête, conditionné par l'architecture de l'être humain tout entière, dans le haut degré de développement du cerveau humain, auquel toutes les parties du corps renvoient comme à leur lieu central. "*Tout comme la structure tout entière est ici semblable au pilier de*

la voûte dans laquelle le ciel doit venir se refléter." Or il découvre dans l'architecture de l'animal ce qui en est l'opposé. "*La tête qui pend seulement à la colonne vertébrale ! Le cerveau, à l'extrémité de la colonne, n'a pas plus de volume qu'il n'est nécessaire pour toute l'action des esprits vitaux et le gouvernement d'une créature tout de présence sensible.*" En esquissant ces indications, Goethe s'est placé au-dessus de la constatation de certains liens pris un par un entre l'extérieur et l'intérieur chez l'être humain, pour s'élever à la conception d'une grande totalité, et à la vision de la forme en tant que telle. Il en est venu à cette vue que la *totalité* de l'architecture de l'homme forme le fondement de ses manifestations vitales supérieures, que dans la caractéristique propre à cette totalité réside la condition qui place l'homme au sommet de la création. Ainsi il nous faut garder surtout présent à l'esprit que Goethe cherche à retrouver la forme animale dans celle, pleinement développée, de l'être humain, à ceci près qu'en cela les organes qui servent plutôt aux fonctions animales sont au premier plan, sont en quelque sorte le point qui oriente tout le développement et au service du quel il se place, alors que chez l'être humain celui-ci porte surtout sur les organes affectés aux fonctions spirituelles. Ici déjà nous trouvons que Goethe a en tête comme organisme animal non plus tel ou tel organisme réel perceptible aux sens, mais un organisme idéel qui chez les animaux se développe plutôt sous un aspect inférieur, chez l'être humain sous un aspect supérieur. Ici se trouve déjà en germe ce que Goethe appela plus tard le type, terme par lequel il voulait désigner non pas "*un animal en particulier*", mais "*l'idée*" de l'animal. Et plus encore : l'on trouve ici déjà la préfiguration d'une loi importante par ses conséquences qu'il a formulée plus tard, à savoir que "*la diversité de la forme découle du fait qu'il y a prédominance de telle ou telle partie sur les autres*". Ici déjà l'opposition entre l'animal et l'être humain est recherchée en ce qu'une forme idéelle se

développe selon deux directions différentes, qu'à chaque fois un système organique vient prédominer, donnant ainsi son caractère à l'ensemble de la créature.

Mais la même année (1776) nous découvrons aussi que Goethe voit plus clairement d'où l'on doit partir lorsqu'on veut étudier la forme de l'organisme animal. Il reconnut que les os sont les fondements du développement, pensée qu'il a maintenue par la suite, en partant entièrement de l'ostéologie dans les travaux anatomiques. En cette même année, il écrit à ce sujet cette phrase importante : "*Les parties mobiles se forment selon eux (les os), ou plus exactement en même temps qu'eux et elles mènent leur jeu seulement tant que les parties fixes le permettent.*" Et puis, dans la *Physiognomie* de Lavater, cette autre indication : "*On a peut-être déjà remarqué que je tiens* le système osseux pour le plan qui est à la base de l'être humain, – *le crâne pour le fondement du système osseux et toute la chair un peu comme le simple coloris de ce dessin.*", qui pourraient bien avoir été écrites sous l'impulsion de Goethe, qui débattait souvent de ces questions avec Lavater. Elles sont certes identiques aux indications énoncées par Goethe. Mais alors Goethe ajoute ensuite cette autre remarque, dont nous devons particulièrement tenir compte : "*Cette observation* (à savoir que c'est dans le cas des os et notamment du crâne que l'on peut voir le plus nettement comment les os sont les fondements du développement), *elle est ici* (chez les animaux) *indéniable, mais dans son* application à la diversité des crânes humains, *elle se heurtera à d'importantes objections*". Que fait ici Goethe, si ce n'est rechercher l'animal plus simple dans le complexe être humain, ainsi qu'il s'en exprime par la suite (1795) ! Nous en retirons la conviction *que les pensées de base sur lesquelles allaient plus tard s'édifier les pensées de Goethe sur la formation des animaux, ont pris corps, chez lui en 1776 à partir de son travail sur la* Physiognomie *de Lavater.*

En cette même année, Goethe commence aussi l'étude des détails de l'anatomie. Le 22 janvier 1776, il écrit à Lavater : "*Le duc m'a fait venir six crânes, j'ai fait de magnifiques observations, qui sont à votre disposition, votre Honneur, si vous ne les avez pas découvertes sans moi.*" Les relations avec l'université d'Iéna lui offrirent d'autres incitations à une étude plus poussée de l'anatomie. Les premières indications à ce sujet nous viennent de l'année 1781. Dans le *Journal* publié par Keil, il remarque à la date du 15 octobre 1781 qu'il est allé à Iéna avec le vieil Einsiedel et y a pratiqué l'anatomie. Il y avait là un savant qui encouragea énormément les études de Goethe : Loder. Car ce dernier l'introduisit plus avant dans l'anatomie, ainsi qu'il l'écrit le 29 octobre 1781 à Madame de Stein[26] et le 4 novembre à Charles-Auguste[27]. Ainsi dans cette dernière lettre il parle de son intention "*d'expliquer le squelette aux jeunes gens*" de l'Académie de dessin "*et de les amener à la connaissance du corps humain*". Il ajoute : "*Je fais en sorte, en même temps pour moi et pour eux, que la méthode que j'ai choisie leur fasse durant cet hiver connaître entièrement les piliers de base du corps.*" Ce que Goethe a inscrit dans son *Journal* montre qu'il a vraiment fait ces cours et les a achevés le 16 janvier. Il aura entre-temps été sans doute beaucoup débattu avec Loder au sujet de la construction du corps humain. A la date du 6 janvier, le *Journal* note : démonstration sur le cœur par Loder. Or si nous avons vu que, dès 1776, Goethe nourrissait des pensées aux très larges vues sur la construction de l'organisation animale, l'on ne peut douter un instant qu'à ce moment ses travaux de fond sur l'anatomie s'élevèrent, par delà l'étude des détails, à des points de vue plus élevés. Ainsi écrit-il le 14 novembre 1781 à Lavater et à Merck qu'il traite "*les os comme un texte auquel on peut rattacher toute vie et tout ce qui est humain.*" Quand nous considérons un texte, des images et des idées se forment en notre esprit, qui semblent être

suscitées, engendrées par lui. Goethe traitait les os comme s'ils étaient un tel texte, c'est-à-dire qu'en les contemplant, des pensées s'élevaient en lui sur toute vie et sur tout ce qui est humain. Dans ces contemplations certaines idées ont donc dû lui venir sur la formation de l'organisme. Or nous avons une ode de Goethe de l'année 1782, *Le Divin*, qui nous fait tant soit peu connaître comment il concevait alors la relation de l'être humain avec le reste de la nature. En voici la première strophe :

"*Que l'homme soit noble,*
Bon, secourable !
Car cela seul
Le met à part
De tous les êtres
Connus de nous[28]."

L'homme, étant dans les deux premiers vers de cette strophe saisi dans ses qualités spirituelles, *seules* celles-ci, dit Goethe, le distinguent de tous les autres êtres du monde. Ce "*cela seul*" nous montre très clairement que Goethe concevait l'homme comme étant dans sa constitution physique tout à fait en concordance avec le reste de la nature. La pensée sur laquelle nous avons attiré plus haut l'attention devient chez lui de plus en plus vivante : une forme fondamentale régit la forme *(Gestalt)* de l'homme, ainsi que celles des animaux ; chez le premier elle ne s'élève à une telle perfection qu'autant qu'elle est apte à être le porteur d'un être spirituel libre. Comme il est dit plus loin dans cette ode, l'homme doit aussi selon ses qualités sensorielles :

"*D'après de grandes*
Et d'éternelles lois d'airain,
(...)
Aller au bout
Des cycles d'existence."

Mais chez lui ces lois se développent dans un sens qui lui rend possible d'être capable de "l'impossible" :

"*Lui, il distingue,*
Choisit et juge :
Il confère à l'instant
Une durée."[28a]

Or l'on doit également considérer que, tandis que ces vues prenaient chez Goethe une forme de plus en plus précise, il était en relation vivante avec Herder, qui commençait en 1783 à noter ses *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité*. Cette œuvre est presque issue des entretiens qu'eurent les deux hommes et mainte de ces idées peut bien être attribuée à Goethe. Les pensées qui y sont exprimées sont souvent tout à fait goethéennes, seulement dites à la manière de Herder, de sorte que nous pouvons en tirer une conclusion certaine sur les pensées de Goethe à cette époque.

Ainsi, dans la première partie, Herder a de l'essence du monde la conception suivante. L'on doit présupposer une forme principale qui passe à travers tous les êtres et qui se concrétise de différentes manières. "*De la pierre au cristal, du cristal aux métaux, de ces derniers à la création des plantes, des plantes à l'animal, de celui-ci à l'être humain, nous vîmes* la forme de l'organisation *s'élever et avec elle aussi les forces et pulsions de la créature se diversifier, et toutes finalement se réunir en la forme de l'être humain, pour autant que celle-ci puisse les contenir*[29]." La pensée est tout à fait claire : une forme idéelle, typique qui, comme telle, n'est pas elle-même sensoriellement réelle, se réalise en une infinité d'êtres spatialement séparés et différents dans leurs propriétés, et cela jusqu'à l'être humain. Aux degrés inférieurs de l'organisation elle se concrétise toujours dans une certaine direction ; elle se développe spécialement selon cette dernière. En s'élevant jusqu'à l'être humain, cette forme typique rassemble tous les principes

de formation que chez les organismes inférieurs elle n'a toujours développés que de façon exclusive et répartis sur des êtres différents, et ainsi elle va constituer une forme *unique*. Il en résulte aussi la possibilité chez l'être humain d'une si haute perfection. Chez lui la nature a mis sur *un* être ce que chez les animaux elle a dispersé sur de nombreuses classes et ordres. Cette pensée a été extraordinairement féconde pour la philosophie allemande postérieure. Pour la rendre plus claire, mentionnons ici l'exposé que Oken a par la suite donné de cette même représentation. Il dit : "*Le règne animal n'est qu'un* unique *animal, c'est-à-dire la présentation de l'animalité avec tous ses organes, dont chacun est pour soi un tout. Un animal particulier prend naissance lorsqu'un organe donné se détache du corps animal universel, tout en exerçant les fonctions animales essentielles. Le règne animal n'est que, morcelé, l'animal le plus élevé : l'être humain. Il n'y a qu'une seule corporation humaine, qu'une seule espèce humaine, qu'un genre humain, précisément parce qu'il est le règne animal tout entier*[30]." Ainsi y a-t-il par exemple des animaux chez lesquels les organes du toucher sont développés, dont toute l'organisation renvoie à l'activité du sens tactile et y trouve sa finalité, d'autres chez lesquels les organes utilisés pour manger sont particulièrement développés, et ainsi de suite ; bref chez chaque espèce animale un système d'organes prédomine ; l'animal tout entier s'ouvre à ce dernier ; tout le reste passe chez lui au second plan. Or, dans la formation du genre humain, tous les organes et systèmes d'organes se développent de telle sorte que l'un d'eux laisse à l'autre assez d'espace pour se développer librement et que chacun d'eux se retire à l'intérieur des limites qui semblent nécessaires pour permettre à tous les autres d'être pareillement mis en valeur. Une interaction harmonieuse des différents organes et systèmes prend ainsi naissance, harmonie qui fait de l'être humain l'être le plus

parfait, l'être qui réunit en lui les perfections de toutes les autres créatures. Or ces pensées ont aussi été le contenu des entretiens de Goethe avec Herder, et ce dernier leur donne une expression en les termes suivants ; "*le genre humain*" doit être considéré "*comme* la grande confluence de forces organiques inférieures *qui devaient en venir à former en lui l'humanité*". Et à un autre endroit : "*Et nous pouvons ainsi admettre que l'être humain est parmi les animaux une créature médiane, à savoir la forme élaborée en laquelle se rassemblent autour de lui, en la quintessence la plus subtile, les caractéristiques de toutes les espèces.*" (Herder –*Idées*)

Pour caractériser la part prise par Goethe dans l'œuvre de Herder : *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité*, nous allons citer le passage suivant d'une lettre de Goethe à Knebel du 8 décembre 1783 : "*Herder écrit une Philosophie de l'histoire et, comme tu peux l'imaginer, foncièrement nouvelle. Avant-hier nous en avons lu ensemble les premiers chapitres, ils sont superbes(…). L'histoire de l'univers et de la nature se déchaîne maintenant vraiment chez nous.*" Herder expose dans le 3e livre au chapitre VI et dans le 4e livre, au chapitre I, comment la station debout de l'être humain qui conditionne son organisation est, avec tout ce qui lui est lié, la condition fondamentale de son activité rationnelle. Cette analyse rappelle directement ce que Goethe a indiqué en 1776 dans la 2e partie du deuxième volume des *Fragments physiognomiques* de Lavater sur la différence entre le genre humain et les animaux, et que nous avons déjà mentionné précédemment. Ce n'est qu'un exposé de cette pensée. Mais tout cela nous autorise à admettre que Goethe et Herder étaient à cette époque (en 1783 et après) d'accord pour l'essentiel en ce qui concerne leurs vues sur la place de l'homme dans la nature.

Mais une telle vision fondamentale suppose que tout organe, toute partie d'un animal devrait pouvoir se

retrouver chez l'homme, repoussés toutefois dans les limites conditionnées par l'harmonie de l'ensemble. Un os, par exemple, doit en effet chez tel genre animal arriver à son développement spécifique, doit apparaître ici au premier plan, mais il doit aussi être présent chez tous les autres genres, au moins sous une forme esquissée, et même chez l'homme il ne doit pas manquer. Si cet os prend la forme qui lui revient en vertu des lois qui lui sont propres, il a ici à s'insérer dans une totalité, à adapter ses propres lois de formation à celles de l'organisme tout entier. Mais il ne doit pas manquer, pour que ne se produise pas dans la nature une fissure qui perturberait l'élaboration conséquente d'un type.

Ainsi en était-il des vues chez Goethe, lorsqu'il eut tout d'un coup l'appréhension d'une idée qui contredisait absolument ces grandes pensées. Pour les savants de l'époque, il s'agissait avant tout de trouver des caractéristiques qui différencient un genre animal d'un autre. La différence entre les animaux et l'être humain était censée consister dans le fait que les premiers ont entre les deux moitiés symétriques du maxillaire supérieur un petit os, l'os intermaxillaire, qui inclut les incisives supérieures et qui manquerait à l'homme. Lorsqu'en 1782 Merck commença à s'intéresser vivement à l'ostéologie et, en quête d'une aide, s'adressa à quelques-uns des savants les plus connus de l'époque, il reçut le 8 octobre 1782 de l'un d'eux, le remarquable anatomiste Sömmerring, les éclaircissements suivants sur la différence entre l'animal et l'homme. "*Je souhaiterais que vous vérifiiez dans Blumenbach à cause de l'*ossis intermaxillaris, *qui* ceteris paribus (toutes choses égales par ailleurs-NdT) *est le seul os qu'ont tous les animaux depuis le singe, y compris même l'orang-outang, et qui par contre* ne *se trouve* jamais *chez l'homme ; si vous faites abstraction de cet os, il ne vous manque rien pour pouvoir tout transférer de*

l'homme sur les animaux. C'est pourquoi je vous joins la tête d'une biche, afin de vous convaincre que cet os intermaxillare *(comme l'appelle Blumenbach) ou* os incisivum *(selon Camper) est lui-même présent chez les animaux qui n'ont pas d'incisives à la mâchoire supérieure*". Bien que Blumenbach eût trouvé un indice *quasi rudimentum* de l'*ossis intermaxillaris,* chez les crânes d'enfants jeunes ou mort-nés, et même trouva une fois sur un tel crâne deux petits noyaux osseux séparés, comme de vrais os intermaxillaires, il n'admettait pourtant pas l'existence de ce dernier. Il dit à ce sujet : "*Il y a encore une énorme différence d'avec le vrai* os intermaxillare." Camper, le plus célèbre anatomiste de l'époque, était du même avis. Ce dernier dit par exemple des os intermaxillaires "*qu'ils n'ont jamais été trouvés chez l'homme, même pas chez les Nègres.*" (1782, Amsterdam. Nous traduisons ici Camper, cité en néerlandais (NdT) par Steiner.) Merck était pénétré du plus intime respect à l'égard de Camper et travaillait ses ouvrages.

Non seulement Merck, mais Blumenbach et Sömmerring aussi étaient en relations avec Goethe. La correspondance avec le premier nous montre que Goethe participait très étroitement à ses études sur les os et échangeait avec lui ses idées sur ces questions. Le 27 octobre 1782 il demanda à Merck de lui écrire quelque chose qui soit inconnu au sujet de Camper et de lui adresser des lettres de ce dernier. Nous avons en outre à noter en avril 1783 une visite de Blumenbach à Weimar. Cette même année Goethe va en septembre à Göttingen rendre visite à Blumenbach et à tous les professeurs. Le 28 septembre, il écrit à Madame de Stein : "*Je me suis promis d'aller voir tous les professeurs et tu peux imaginer ce que cela donne à courir pour en faire le tour en quelques jours.*" Là-dessus il s'en va à Cassel où il rencontre Forster et Sömmerring. De là il écrit le 2 octobre à Madame de Stein : "*Je vois de fort belles et bonnes choses et me*

trouve récompensé de mes secrets efforts. Le plus heureux est pour moi de pouvoir désormais dire que je suis sur le bon chemin et qu'à partir de maintenant je ne perdrai rien de mon acquis."

Par ces relations Goethe aura sans doute été d'abord rendu attentif aux conceptions alors prédominantes sur l'os intermaxillaire. Pour ses vues à lui, ces conceptions devaient aussitôt lui apparaître comme une erreur. La forme fondamentale typique, suivant laquelle tous les organismes doivent être édifiés, en eût été détruite. Pour Goethe aucun doute ne pouvait venir s'imposer dans le fait que ce constituant que l'on peut trouver plus ou moins développé chez tous les animaux supérieurs a, lui aussi, à prendre part à la formation de l'être humain, et ne régressera ici que parce que les organes de la nutrition régressent en général derrière ceux qui sont chargés des fonctions d'ordre spirituel. Grâce à toute l'orientation de son esprit, Goethe ne pouvait penser autrement qu'à la présence également chez l'homme d'un os intermaxillaire. Il s'agissait alors seulement de le mettre en évidence empiriquement, seulement de savoir quelle forme il va prendre chez l'homme, dans quelle mesure ici il s'insère dans la totalité qu'est l'organisme. Or au printemps de 1784, il y parvenait en collaboration avec Loder, avec qui à Iéna il comparait le crâne humain au crâne de l'animal. Le 27 mars, Goethe révélait le fait à Madame de Stein[31] de même qu'à Herder[32].

Il ne faut cependant pas surestimer cette découverte isolée face aux grandes idées par lesquelles elle est portée ; pour Goethe aussi, sa valeur n'était que d'écarter un préjugé qui apparaissait gênant si l'on devait logiquement suivre ses idées jusque dans les plus petits détails d'un organisme. Goethe, lui aussi, ne voyait jamais cette découverte isolément, mais toujours en corrélation avec sa grande vision de la nature. C'est ainsi que nous

devons comprendre ce qu'il dit à Herder dans la lettre déjà citée : "*Cela va à toi aussi te faire vraiment très plaisir ; car c'est pour l'homme comme sa clef de voûte ; qui ne manque pas, qui est bien là ! mais comment* ! " Et il rappelle aussitôt à son ami de plus larges perspectives : "*Je me le suis aussi représenté lié à ce qu'est la totalité que forme ton livre, combien il va en être embelli.*" L'affirmation : les animaux ont un os intermaxillaire, mais l'homme en est dépourvu, ne pouvait avoir pour Goethe aucun sens. S'il revient aux forces formatrices d'un organisme d'insérer chez les animaux un os intermédiaire entre les deux maxillaires supérieurs, ces mêmes forces doivent, à l'endroit où cet os se trouve chez l'animal, avoir chez l'homme, pour l'essentiel, la même activité, différente seulement dans sa manifestation extérieure. Parce que Goethe ne concevait jamais l'organisme comme un assemblage sans vie, rigide, mais toujours comme provenant de forces formatrices internes, il devait se demander : que font ces forces dans le maxillaire supérieur de l'homme ? Il ne pouvait pas du tout être question de savoir si l'os intermaxillaire est présent, mais comment il est constitué, quel est son genre de formation. Et ceci devait être trouvé empiriquement.

En Goethe s'anima alors de plus en plus l'idée de réaliser une œuvre d'une certaine ampleur sur la nature. C'est bien ce qui ressort de divers propos. Ainsi, il écrit en novembre 1784 à Knebel, en lui adressant la relation de sa découverte : "*Je me suis retenu de* donner dès maintenant *à entendre le résultat auquel Herder fait déjà allusion dans ses* Idées, *à savoir que l'on ne peut trouver* dans aucun élément particulier la différence entre l'homme et l'animal." Il est ici avant tout important que Goethe dit s'être retenu de donner *dès maintenant* à entendre la pensée fondamentale ; il veut donc le faire plus tard dans un contexte plus vaste. Ce passage nous montre en outre que les pensées fondamentales qui

nous intéressent avant tout chez Goethe, les grandes idées sur le type animal, sont présentes depuis longtemps avant cette découverte. Car Goethe avoue ici lui-même qu'elles se trouvent déjà sous-entendues dans les *Idées* de Herder ; or les passages dont il est question ont été écrits avant la découverte de l'os intermaxillaire. *La découverte de cet os intermaxillaire n'est de ce fait qu'une conséquence de ces grandes vues d'ensemble.* Pour ceux qui n'avaient pas ces vues, cette découverte devait rester incompréhensible. L'unique caractéristique relevant de l'histoire naturelle leur était ainsi retirée et c'est pourquoi ils séparaient l'être humain des animaux. Ils n'étaient guère conscients de ces pensées, souveraines pour Goethe et que nous avons précédemment évoquées, suivant lesquelles les éléments, qui chez les animaux sont disséminés, se réunissent en harmonie dans une *unique* forme humaine et ainsi, malgré la similitude de toutes les parties, créent pour l'ensemble une différence qui confère à l'homme son haut rang dans la série des êtres. Leur vision n'était pas d'ordre idéel, elle était une comparaison extérieure ; et pour cette dernière, l'os intermaxillaire, il est bien vrai, n'existait pas chez l'homme. Ce que Goethe demandait, *voir avec les yeux de l'esprit*, ils ne l'entendaient guère. Cela créait de ce fait la différence de jugement entre eux en Goethe. Alors que Blumenbach, qui pourtant, lui aussi, voyait très nettement la question, en venait à cette conclusion : "*C'est tout de même immensément différent du vrai os intermaxillaire*", Goethe en vient à dire : Comment une différence extérieure aussi grande que l'on voit peut-elle bien s'expliquer, puisqu'il existe la *nécessaire* identité *intérieure* ? Dès lors Goethe voulut évidemment développer cette pensée avec rigueur et s'en est beaucoup occupé, particulièrement dans les années qui suivirent. Le 1[er] mai 1784, Madame de Stein écrit à Knebel : "*Le nouveau livre de Herder rend vraisemblable que nous*

ayons d'abord été plantes et animaux(...)Riche de pensées, Goethe creuse maintenant ces questions, et toute chose, une fois qu'elle est passée par sa représentation, devient extrêmement intéressante." A quel point était vivante en Goethe la pensée de présenter ses vues sur la nature dans une œuvre d'une certaine ampleur, c'est ce qui nous apparaît surtout en voyant qu'à chaque nouvelle découverte qu'il parvient à faire, il ne peut s'empêcher de souligner expressément auprès d'amis à lui la possibilité d'étendre ses pensées à la nature tout entière. En 1786, il écrit à Madame de Stein qu'il veut étendre "*à tous les règnes de la nature, à son règne tout entier*", ses idées sur la manière dont la nature, jouant en quelque sorte avec une forme principale, produit la vie dans sa diversité. Et lorsqu'en Italie la pensée de la métamorphose des plantes, plastique jusque dans tous les détails, est présente en son esprit, il écrit de Naples le 17 mai 1787 : "*La même loi pourra s'appliquer à tout(...)ce qui est vivant.*" Le premier article des *Cahiers de morphologie* (1817) contient les mots suivants : "*Puisse émerger maintenant en une ébauche, en un recueil fragmentaire, ce dont je rêvais souvent dans mon cœur juvénile comme d'une œuvre.*" Nous ne pouvons que déplorer que la main de Goethe n'ait pas produit une telle œuvre. D'après tout ce dont nous disposons, elle serait devenue une création laissant loin derrière elle tout ce qui a été accompli d'analogue à l'époque moderne. Elle serait devenue un canon d'où devrait partir toute entreprise dans le domaine des sciences de la nature et où l'on pourrait éprouver sa substance spirituelle. L'esprit philosophique le plus profond, que seul un point de vue superficiel peut dénier à Goethe, se serait ici uni à une pénétration pleine d'amour dans le donné de l'expérience sensible ; loin de toute manie de systématiser dans un seul sens et de croire englober tous les êtres dans un schéma général, il aurait été rendu ici justice à chaque individualité. Nous aurions ici affaire à

l'œuvre d'un esprit en qui pas une seule des branches de l'effort humain n'est mise en avant au détriment des autres, mais en qui au contraire la totalité de l'existence humaine est toujours présente à l'arrière-plan, lorsqu'il traite d'un domaine particulier. Toute activité particulière reçoit par là la place qui lui revient dans le contexte de l'ensemble. L'objective pénétration dans les objets étudiés fait que l'esprit se fond entièrement en eux, si bien que les théories de Goethe nous apparaissent non pas abstraites des objets par un esprit, mais comme si les objets eux-mêmes se formaient en un esprit qui s'oublie *lui-même* lorsqu'il les considère. Cette objectivité des plus rigoureuses aurait fait de l'œuvre de Goethe la plus accomplie des sciences de la nature ; ce serait un idéal auquel tout savant devrait aspirer ; ce serait pour le philosophe un modèle type pour découvrir les lois *d'une étude objective de l'univers.* On peut supposer que la théorie de la connaissance, que l'on voit maintenant partout se présenter comme une science philosophique fondamentale, ne pourra devenir féconde que lorsqu'elle prendra pour point de départ la manière goethéenne de voir et de penser. Goethe lui-même donne la raison pour laquelle cette œuvre n'a pas vu le jour, et cela dans les *Annales* de 1790, en ces termes : "*La tâche était si grande qu'en une vie dispersée il était impossible d'en venir à bout.*"

Si l'on part d'un tel point de vue, les différents fragments que nous avons des œuvres scientifiques de Goethe revêtent une énorme importance, car nous apprenons à les apprécier et les comprendre comme il convient, à condition de les considérer comme issus de cette grande totalité.

Mais en 1784, le traité sur l'os intermaxillaire devait être rédigé simplement comme une sorte d'exercice préparatoire. Il n'était tout d'abord pas destiné à être publié, car le 6 mars 1785 Goethe écrit à Sömmerring à ce sujet :

"*Comme mon petit traité ne prétend à aucune publicité et est à considérer simplement comme un brouillon, tout ce que vous voudrez me confier sur cet objet me serait fort agréable.*" Il fut néanmoins rédigé avec beaucoup de soin et en ayant recours à toutes les études de détail nécessaires. Des jeunes gens furent aussitôt sollicités, qui devaient exécuter, sous la direction de Goethe, des dessins ostéologiques selon la méthode de Camper. Il demande donc le 23 avril à Merck des renseignements sur cette méthode et se fait adresser par Sömmerring des dessins de Camper. Des squelettes et des os de toutes espèces sont demandés à Merck, Sömmerring et à d'autres connaissances. Le 23 avril, il écrit à Merck qu'il serait content d'avoir les squelettes de : Myrmécophage (Fourmilier), Bradypus (Paresseux), Lions, Tigres ou analogues. Le 14 mai, il demande à Sömmerring le crâne de son squelette d'éléphant et celui d'un hippopotame, le 16 septembre ce sont les crânes des animaux suivants : Chat sauvage, Lion, jeune Ours, un spécimen inconnu, Fourmilier, Chameau, Dromadaire, Otarie. Il demande ainsi différents renseignements à des amis, ainsi à Merck la description du palais de son Rhinocéros et en particulier des explications sur "*la façon dont la corne du Rhinocéros est en réalité placée sur l'os nasal.*" Goethe est à cette époque entièrement plongé dans ces études. Le crâne d'Eléphant mentionné est dessiné par Waiz sur de nombreuses faces selon la méthode de Camper, comparé par Goethe à un grand crâne en sa possession et à d'autres crânes d'animaux, car il découvrait qu'à chaque crâne la plupart des sutures n'étaient pas encore adhérentes. Il fait encore sur ce crâne une importante observation. L'on admettait jusque-là que chez tous les animaux, seules les incisives seraient enchâssées dans l'os intermaxillaire, alors que les canines appartiendraient à l'os du maxillaire supérieur ; seul l'Eléphant y ferait exception. Chez celui-ci,

les canines seraient comprises dans l'os intermaxillaire. Or ce crâne-là lui montra également qu'il n'en est pas ainsi, comme il l'écrit dans une lettre à Herder. Ses études ostéologiques l'accompagnent dans un voyage à Eisenach et à Brunswick que Goethe entreprend cet été-là. Au cours duquel, à Brunswick, il veut *"regarder la gueule d'un éléphant mort-né et avoir avec Zimmermann une* rude *conversation."* Il écrit encore à Merck au sujet de ce fœtus : *"Je voudrais que nous ayons dans notre cabinet le fœtus qu'ils ont à Brunswick, il devrait en peu de temps être disséqué, réduit en squelette et mis en préparation. Je ne sais pas à quoi peut servir un tel monstre dans l'alcool, si on ne le dissèque pas et n'explique pas sa structure interne."* C'est donc de ces études que provient ce traité qui est publié dans le premier volume des œuvres scientifiques dans la collection *Kürschners National-Litteratur.* Pour cette rédaction, Loder fut à Goethe d'une grande aide. Une terminologie latine est établie avec son assistance, Loder s'occupe en outre d'une traduction en latin. En novembre 1784, Goethe envoie le traité à Knebel et dès le 19 décembre à Merck, bien que peu auparavant (2 décembre), il croie encore qu'on n'aura guère avancé d'ici la fin de cette année. L'œuvre était munie des dessins indispensables. A cause de Camper, la traduction latine mentionnée lui fut jointe. Merck devait envoyer l'œuvre à Sömmerring. Ce dernier la reçut en janvier 1785. De là, l'affaire alla à Camper. Si maintenant nous jetons un coup d'œil sur la manière dont le traité de Goethe a été accueilli, nous nous trouvons en face d'un tableau vraiment désagréable. Au début personne ne possède l'organe pour le comprendre, excepté Loder, avec qui il a travaillé de concert, ainsi que Herder. Merck trouve plaisir à ce traité, mais n'est pas convaincu de la vérité des assertions.[32a] Sömmerring écrit dans la lettre où il annonce à Merck avoir reçu le traité : *"Blumenbach avait déjà eu l'idée principale. Dans le paragraphe qui commence ainsi :* "il n'y aura

donc pas de doute", *dit-il [Goethe]*, "puisque les autres [sutures] sont adhérentes". *C'est seulement dommage que celles-ci n'aient jamais existé. J'ai maintenant devant moi des mâchoires de l'embryon de trois mois à l'adulte et sur aucune une suture n'a jamais été visible. Et quant à expliquer la question par la poussée des os l'un contre l'autre ? Oui, si la nature travaillait comme un menuisier avec le coin et le marteau* !" Le 13 février 1785, Goethe écrit à Merck : "*J'ai une lettre fort légère de Sömmerring. Il veut me dissuader complètement. Hola* !" – Et Sömmerring écrit le 11 mai 1785 à Merck : "*Goethe, comme je le vois par sa lettre d'hier, ne veut pas encore se départir de son idée quant à l'os intermaxillare.*"

Et maintenant Camper[33]. Le 16 septembre 1785, il informe Merck que les planches en annexe n'ont pas du tout été dessinées selon sa méthode. Il les trouve même fort défectueuses. Il fait l'éloge de l'aspect extérieur du beau manuscrit, critique la traduction latine et donne même à l'auteur le conseil de s'instruire en la matière. Trois jours plus tard il écrit qu'il a fait un certain nombre d'observations sur l'os intermaxillaire, mais qu'il ne peut que continuer de soutenir que l'homme n'en possède pas. Il admet toutes les observations de Goethe, sauf celles concernant l'homme. Le 21 mars 1786, il écrit à nouveau qu'à la suite d'un grand nombre d'observations, il est arrivé à la conclusion : *l'os intermaxillaire n'existe pas chez l'homme*. Les lettres de Camper montrent nettement qu'il avait la meilleure volonté d'aller au fond de la question, mais qu'il n'était pas en mesure de comprendre Goethe ne serait-ce que si peu que ce soit.

Loder vit tout de suite la découverte de Goethe sous son vrai jour. Il la relève dans son *Manuel d'anatomie* de 1788[34] et la traite désormais dans tous ses écrits comme une question qui mérite d'appartenir pleinement à la science, sur laquelle il ne peut y avoir le moindre doute.

Herder écrit à ce sujet à Knebel : "*Goethe nous a soumis son traité de l'os, il est très simple et beau ; cet homme est sur le* vrai chemin de la nature, *et le bonheur vient à sa rencontre.*" Herder était justement à même de considérer l'affaire avec *"l'œil spirituel"*, par lequel Goethe la voyait. Sans cet œil, l'on ne pouvait rien faire en cette question. C'est ce qu'on peut très bien voir dans ce qui va suivre. Wilhelm Josephi (privat-docent à l'Université de Göttingen) écrit dans son *Anatomie des Mammifères* (1787) : "*L'on considère de tels* ossa intermaxillaria *comme un indice capital de différenciation des singes d'avec l'homme ; cependant, d'après mes observations, l'homme a également de tels* ossa intermaxillaria, *du moins dans les premiers mois de son existence, mais d'ordinaire cet os a déjà très tôt et même dès le corps maternel, grandi plutôt vers l'extérieur et uni à la véritable mâchoire supérieure, si bien qu'il n'en reste souvent plus aucune trace visible.*" Ici aussi la découverte de Goethe est sans doute parfaitement énoncée, cependant non pas comme une découverte qu'a suscitée la manifestation conséquente du type, mais comme l'expression d'un état de fait tombant immédiatement sous les yeux. Si l'on n'a que ce dernier en vue, alors il dépend uniquement d'un heureux hasard de pouvoir justement trouver les exemplaires sur lesquels la chose puisse être précisément *vue*. Tandis que si l'on appréhende la chose à la manière idéelle de Goethe, alors ces exemplaires particuliers servent seulement à confirmer la pensée, à démontrer comme une chose *manifeste* ce que cache par ailleurs la nature ; mais l'idée elle-même, on peut la poursuivre sur n'importe quel exemplaire, chacun en présentant un cas particulier. Certes, lorsqu'on possède l'idée, l'on est en mesure de trouver précisément au moyen de celle-ci les faits où elle s'inscrit en particulier. Mais sans elle, on doit s'en remettre au hasard. L'on voit en fait qu'une fois que Goethe avait par ses grandes pensées donné l'impulsion, l'on s'est peu à peu

convaincu de la vérité de sa découverte par l'observation de nombreux cas.

Certes Merck restait toujours indécis. Le 13 février 1785, Goethe lui envoie une mâchoire supérieure éclatée d'homme et une de Trichechus, et lui donne des points d'appui pour comprendre la chose. Il semble d'après la lettre de Goethe du 8 avril que Merck était quelque peu convaincu. Mais bientôt il changea de nouveau d'avis, car le 11 novembre 1786, il écrit à Sömmerring : "*Comme je l'apprends, Vicq d'Azyr a même admis dans son œuvre* la prétendue découverte de Goethe."

Sömmerring se départit peu à peu de sa résistance. Dans son œuvre *De la structure du corps humain*, il dit : "*Selon le judicieux essai d'ostéologie comparée de Goethe, fort bien illustré, de 1785, l'os intermaxillaire de la mâchoire supérieure est commun à l'homme et aux autres animaux ; l'ouvrage mériterait d'être connu dans le public.*"

Certes Blumenbach fut plus difficile à convaincre. Dans son *Manuel d'anatomie comparée* de 1805, il prétendait encore que l'homme n'a pas d'os intermaxillaire. Mais dans son article écrit en 1830-1832 : *Principes de philosophie zoologique* (titre en français dans le texte), Goethe peut déjà parler de la conversion de Blumenbach. Après un contact personnel, il se rangea aux côtés de Goethe. Le 15 décembre 1825, il fournit même à Goethe un bel exemple pour confirmer sa découverte. Un athlète originaire de Hesse demandait conseil à Langenbeck, collègue de Blumenbach, pour "*un os intermaxillaire très bestialement proéminent*". Nous aurons encore à parler d'adeptes des idées goethéennes, venus plus tard. Reste seulement à mentionner ici que M.J. Weber est parvenu à séparer avec de l'acide azotique dilué l'os intermaxillaire déjà uni à la mâchoire supérieure.

Goethe poursuivit ses études des os même après avoir achevé ce traité. Les découvertes faites à ce moment en

botanique éveillèrent encore plus son intérêt pour la nature. Il emprunte constamment à ses amis des objets se rapportant au sujet. Le 7 décembre 1785, Sömmerring est même déjà fâché "*que Goethe ne lui renvoie pas ses têtes*". Par une lettre du 8 juin 1786 de Goethe à Sömmerring, nous savons qu'il continuait jusque-là à avoir par ce dernier des crânes.

En Italie non plus, ses grandes idées ne le quittaient pas. Tandis que la pensée de la plante primordiale prenait corps en son esprit, il en vient aussi à des concepts sur la forme de l'être humain. Le 20 janvier 1787 Goethe écrit de Rome : "*Je suis passablement préparé à l'anatomie et j'ai acquis jusqu'à un certain point, et non sans peine, la connaissance du corps humain. Ici on y est sans cesse ramené par la contemplation éternelle des statues, mais d'une manière plus élevée. Dans notre anatomie médico-chirurgicale, il s'agit uniquement de connaître une partie du corps et, pour cela, un muscle chétif peut tout aussi bien servir. Mais à Rome les parties ne signifient rien, si, en même temps, elles n'offrent pas une noble et belle forme.*

Dans le grand hôpital de San Spirito, on a préparé pour les artistes un très bel écorché, si beau qu'il étonne. Il pourrait vraiment passer pour un demi-dieu écorché, un Marsyas. C'est ainsi que d'ordinaire aussi, suivant la méthode des Anciens, on n'étudie pas le squelette comme une multitude d'os assemblés artificiellement, mais avec les tendons qui lui donnent déjà de la vie et du mouvement[35]."

Pour Goethe il s'agissait ici avant tout d'apprendre à connaître les lois suivant lesquelles la nature fait les formes organiques et en premier lieu celles de l'homme, la tendance qu'elle suit quand elle donne ainsi forme. De même que dans la série de l'infinité des formes végétales, il est à la recherche de la plante primordiale, avec laquelle on peut encore découvrir à l'infini des plantes dont l'existence doit être cohérente, c'est-à-dire qui soient pleinement conformes à cette tendance de la nature et existeraient si

les conditions appropriées étaient présentes ; pour ce qui est des animaux et de l'être humain, Goethe s'était pareillement donné pour but de "*découvrir des caractères idéaux*" qui soient pleinement conformes aux lois de la nature. Peu après son retour d'Italie, nous apprenons que Goethe s'applique à l'étude de problèmes d'anatomie et en 1789 il écrit à Herder : "*J'ai à présenter une* Harmoniam naturae *découverte récemment.*" Or ce qui fut alors découverte récente pourrait bien être une partie de la théorie vertébrale du crâne. Mais c'est l'année 1790 qui voit l'aboutissement de cette découverte. Ce qu'il savait jusque-là, c'était que tous les os qui constituent l'occiput représentent trois vertèbres modifiées. Goethe concevait la chose de la façon suivante. Le cerveau ne représente qu'une masse de moelle épinière portée au plus haut degré de perfection. Tandis que les nerfs affectés plutôt aux fonctions organiques inférieures ont leurs terminaisons et leurs racines dans la moelle épinière, les nerfs affectés aux fonctions supérieures (spirituelles), donc plutôt les nerfs sensitifs, ont les leurs dans le cerveau. Dans le cerveau apparaît simplement à l'état achevé ce qui dans la moelle épinière est déjà ébauché autant que possible. Le cerveau est une moelle complètement achevée, la moelle épinière un cerveau non encore arrivé à son plein développement. Or les vertèbres de la colonne sont entièrement accolées aux parties de la moelle épinière, elles en sont les nécessaires organes de protection. Il paraît alors extrêmement vraisemblable que, si le cerveau est une moelle épinière en la plus haute potentialité, les os qui l'enveloppent ne soient aussi que des vertèbres plus achevées. Toute la tête apparaît de cette façon déjà préformée dans les organes corporels inférieurs. Ce sont les forces déjà actives au niveau inférieur, qui ici sont aussi à l'œuvre, sauf que dans la tête elles se développent en formant la plus haute potentialité présente

en elles. Il s'agissait à nouveau pour Goethe de mettre seulement en évidence comment donc une telle chose vient prendre forme dans la réalité sensorielle. A ce que dit Goethe, l'os occipital, les os sphénoïdes postérieur et antérieur lui avaient très vite montré ce qu'il en était ; mais que l'os palatin, la mâchoire supérieure et l'os intermaxillaire soient, eux aussi, des vertèbres modifiées, il ne l'avait reconnu que lors de son voyage en Italie du Nord, lorsqu'il trouve sur les dunes du Lido un crâne de mouton éclaté. Ce crâne était si heureusement fragmenté que dans les morceaux épars les différentes vertèbres étaient reconnaissables. Le 30 avril 1790, Goethe annonça en ces mots cette belle découverte à Madame de Kalb : "*Dites à Herder que me voici plus proche de la forme de l'animal et de ses différentes transformations, pour ce qui est d'une formule d'ensemble, et cela par le hasard le plus singulier**."

C'était là une découverte de la plus grande portée*. Il était montré par là que toutes les parties d'un ensemble organique sont, selon l'idée, identiques et que des masses organiques "*intérieurement sans formes*" s'ouvrent vers l'extérieur de différentes manières, de sorte que c'est une seule et même chose qui, au niveau inférieur en tant que nerf rachidien, au niveau supérieur en tant que nerf sensitif, s'ouvre aux organes des sens qui donnent accès au monde extérieur, le perçoivent, le comprennent. Tout ce qui est vivant apparaissait dans sa force qui naît de l'intérieur et qui produit les formes ; ce vivant était maintenant enfin conçu en tant que *véritablement vivant*. Les idées fondamentales de Goethe étaient maintenant parvenues à une conclusion à propos de la formation des animaux également. Le moment était venu d'étudier cette question, encore qu'il en ait déjà eu précédemment le projet, comme nous le prouve la correspondance de Goethe avec Fr. H. Jacobi. Lorsqu'en juillet 1790, il suivit le duc

à son camp en Silésie, il était là (à Breslau) plutôt occupé par ses études sur la formation des animaux. Il commença là aussi à vraiment noter ses pensées à ce sujet. Le 31 août 1790, il écrit à Fritz Stein : "*Dans tout cet affairement j'ai commencé à écrire mon traité sur la formation des animaux.*"

L'idée de type animal est dans un sens large contenue dans le poème "*La métamorphose des animaux*" qui parut pour la première fois en 1820 dans le deuxième des *Cahiers de morphologie* (voir celui-ci dans le volume I des *Œuvres scientifiques*, édit. Kürschner, où ce qui est particulier est en outre l'objet des notes). De 1790 à 1795, dans ses travaux scientifiques, Goethe se consacra plutôt à la théorie des couleurs. Au début de l'année 1795, Goethe était à Iéna où se trouvaient aussi les frères von Humboldt, Max Jacobi et Schiller. En cette compagnie Goethe avança ses idées sur l'anatomie comparée. Les amis trouvèrent ses exposés si remarquables qu'ils l'invitèrent à mettre ses pensées par écrit. Il ressort d'une lettre de Goethe à Jacobi l'aîné que Goethe a tout de suite, à Iéna, accédé à cette invite, en dictant à Max Jacobi le schéma d'une ostéologie comparée qui fut publiée dans le premier volume des *Œuvres scientifiques.* Les chapitres préliminaires furent complétés en 1796. Ces traités contiennent les vues fondamentales de Goethe sur la formation des animaux, tout comme son *Essai d'explication de la métamorphose des plantes* celles sur la formation des plantes. Dans les relations qu'il eut avec Schiller – depuis 1794, – un tournant dans sa manière de voir intervint en ceci qu'il se faisait observateur face à sa propre démarche et à son mode de recherche, son propre point de vue devenant ainsi pour lui un *objet.* Après ces considérations historiques, nous allons nous tourner vers l'essence et la signification des vues de Goethe sur la formation des organismes.

IV

DE L'ESSENCE ET DE LA SIGNIFICATION DES ŒUVRES DE GOETHE SUR LA FORMATION DES ORGANISMES

La haute signification des travaux morphologiques de Goethe doit être cherchée dans le fait qu'ils établissent le fondement théorique et la méthode d'étude des natures organiques, et c'est là *un acte scientifique de premier ordre.*

Si l'on veut apprécier cela comme il convient, l'on doit avant tout avoir présente à l'esprit la grande différence qui existe entre les phénomènes de la nature inorganique et ceux de la nature organique. Un phénomène de la première sorte est par exemple le choc entre deux boules élastiques. Si l'une d'elles est immobile et si l'autre la heurte suivant une certaine direction et avec une certaine vitesse, la première reçoit également une certaine direction de mouvement et une certaine vitesse. S'il s'agit maintenant de *comprendre* un tel phénomène, cela ne peut être atteint que si nous transformons en concepts ce qui pour les sens est immédiatement présent. Nous devons y parvenir dans la mesure où il ne reste rien de réel et d'accessible aux sens que nous n'ayons pas pénétré conceptuellement. Nous voyons l'une des boules arriver, heurter l'autre et cette dernière se mettre en mouvement. Nous avons *compris* ce phénomène lorsque nous pouvons, à partir de la masse, de la direction et de la vitesse de la première et à partir de la masse de la seconde, indiquer la vitesse et la direction de cette dernière ; lorsque nous comprenons que dans les conditions données, le phénomène doit se produire *avec nécessité.* Mais ce dernier point n'a pas d'autre signification que celle-ci : ce qui se présente à nos sens doit apparaître

comme une *conséquence nécessaire* de ce que nous avons à présupposer idéellement. Si tel est le cas, nous pouvons dire que concept et phénomène coïncident. *Il n'y a rien dans le concept qui ne serait pas dans le phénomène et rien dans le phénomène qui ne serait pas non plus dans le concept.* Or il nous faut regarder de plus près les conditions qui font qu'un phénomène de la nature inorganique apparaît comme leur conséquence nécessaire. Ici intervient la circonstance importante que les processus de la nature inorganique, perceptibles par les sens, sont déterminés par des conditions qui appartiennent également au monde sensible. Dans notre cas, il s'agit de la masse, de la vitesse et de la direction, donc de conditions qui sont entièrement du *monde sensible.* Rien d'autre n'intervient qui soit condition du phénomène. Seules les circonstances immédiatement perceptibles par les sens se déterminent réciproquement. Saisir conceptuellement de tels processus n'est donc rien d'autre que déduire du réel perceptible un autre réel perceptible. Ce sont des conditions spatio-temporelles, la masse, le poids ou des forces perceptibles par les sens, telles que la lumière ou la chaleur, qui provoquent des phénomènes qui à leur tour appartiennent à la même catégorie. Un corps est chauffé et par là son volume augmente ; le premier fait appartient au monde sensible de même que le second, la cause tout comme l'effet. Pour comprendre de tels processus, nous n'avons donc absolument pas à sortir du monde des sens. C'est uniquement *à l'intérieur* de celui-ci que nous déduisons un phénomène de tel autre. Si donc nous expliquons ce phénomène, c'est-à-dire voulons le pénétrer conceptuellement, nous n'avons pas d'autre élément à faire entrer dans le concept que ceux que l'on peut aussi percevoir *effectivement* avec nos sens. Nous pouvons regarder tout ce que nous voulons comprendre. Et c'est en cela que consiste

la coïncidence que l'on établit entre perception (phénomène) et concept. Rien ne nous reste obscur dans les processus parce que nous connaissons les circonstances dont ils résultent. Nous avons ainsi élucidé l'essence de la nature inorganique et montré en même temps dans quelle mesure nous pouvons l'expliquer *à partir d'elle-même*, sans aller au-delà d'elle. Or jamais l'on n'a douté de ce fait d'être explicable dès le moment où l'on s'est mis à penser sur la nature de ces choses. L'on n'a certes pas toujours suivi par le précédent cheminement de pensées d'où résulte la possibilité d'une coïncidence entre le concept et la perception ; mais l'on n'a cependant pas manqué d'expliquer les phénomènes de la manière indiquée, à partir de la nature de leur propre être[36].

Or, *jusqu'à Goethe*, il en allait autrement des phénomènes du monde *organique*. Dans l'organisme les caractères perceptibles par les sens, par exemple forme, grandeur, couleur, température d'un organe, n'apparaissent pas déterminés par des caractères de même nature. L'on ne peut pas dire par exemple de la plante que la grandeur, la forme, la position, etc., de la racine déterminent les caractères perceptibles aux sens de la feuille ou de la fleur. Un corps pour lequel ce serait le cas ne serait pas un organisme, mais une machine. Il faut au contraire admettre qu'aucun des caractères sensibles d'un être vivant ne se présente comme la conséquence d'autres caractères perceptibles[37], comme c'est le cas dans la nature inorganique. Toutes les qualités sensorielles apparaissent ici au contraire comme conséquence de ce *qui n'est plus perceptible par les sens*. Elles apparaissent comme conséquence d'une unité supérieure suspendue au-dessus des processus sensoriels. La structure de la racine ne détermine pas celle de la tige, puis ensuite la structure de la tige, celle de la feuille, etc., mais toutes ces formes sont déterminées par

un principe qui se trouve au-dessus d'elles, lequel n'est lui-même également pas visible par les sens ; elles sont bien présentes les unes pour les autres, mais non pas les unes par les autres. Elles ne se déterminent pas l'une par l'autre, mais sont toutes déterminées par un autre. Ce que nous percevons dans le sensible, nous ne pouvons plus ici le déduire encore de caractères perceptibles par les sens, nous devons dans le concept des processus admettre des éléments qui n'appartiennent pas au monde des sens, *nous devons aller au-delà du monde sensible. La vue directe* ne suffit plus, nous devons saisir conceptuellement *l'unité*, si nous voulons expliquer les phénomènes. Mais ainsi se produit un éloignement de la vue directe par rapport au concept ; ils semblent ne plus coïncider ; le concept est suspendu au-dessus de la vue directe. Il devient difficile de reconnaître le lien entre les deux. Tandis que dans la nature inorganique concept et réalité étaient un, ils semblent ici se séparer et appartenir en fait à deux mondes différents. La vue directe qui s'offre immédiatement aux sens ne semble pas porter son fondement, son entité en elle-même. L'objet ne semble pas explicable à partir de lui-même, parce que son concept n'est pas tiré de lui-même, mais de quelque chose d'autre. Parce que l'objet n'apparaît pas régi par des lois du monde sensible, mais qu'il est cependant présent pour les sens, qu'il leur apparaît, c'est comme si l'on se trouvait devant une contradiction insoluble dans la nature, comme si existait une faille entre des phénomènes inorganiques, qui sont compréhensibles à partir d'eux-mêmes, et des êtres organiques, chez lesquels a lieu une intervention dans les lois de la nature, *chez lesquels des lois ayant valeur générale auraient été tout à coup enfreintes. Jusqu'à Goethe*, cette faille était en fait généralement acceptée par la science ; il fut le premier qui parvint à prononcer le mot donnant la solution de l'énigme. Avant lui, pensait-on, seule

la nature inorganique est explicable par elle-même ; dans le cas de l'organique, la faculté humaine de connaissance s'interrompait. L'on mesurera le mieux la grandeur de l'acte que Goethe a accompli, en songeant que le grand réformateur de la philosophie moderne, Kant, non seulement partageait pleinement cette ancienne erreur, mais chercha même à trouver une justification scientifique *au fait que* l'esprit humain ne parviendra jamais à expliquer les formations organiques. Il admettait certes la possibilité d'un entendement – d'un *intellectus archetypus*, d'un entendement intuitif –, auquel il serait donné de discerner le lien entre concept et réalité chez les êtres organiques, tout comme chez les inorganiques ; mais à l'homme lui-même, il déniait la possibilité d'un tel entendement. L'entendement humain est censé en effet, selon Kant, avoir pour propriété de ne pouvoir concevoir l'unité, le concept d'un objet que comme venant de l'action commune des parties – en tant que donnée générale analytique obtenue par abstraction –; mais non pas en sorte que chacune des parties apparaisse comme l'émanation d'une unité concrète (synthétique), déterminée, d'un concept sous forme intuitive. C'est pourquoi il serait aussi impossible à cet entendement d'expliquer la nature organique, car celle-ci devrait être conçue comme agissant dans les parties à partir de la totalité. Kant dit à ce sujet : "*Notre entendement a pour la faculté de juger la propriété que dans la connaissance qu'on acquiert par lui, le particulier n'est pas déterminé par le général et que par conséquent celui-là ne peut être déduit de celui-ci seul*[38]." Nous devrions par conséquent renoncer, dans le cas des formations organiques, à connaître le lien nécessaire entre l'idée de la totalité, laquelle ne peut qu'être pensée, et ce qui apparaît à nos sens dans l'espace et dans le temps. Nous devrions selon Kant nous limiter à reconnaître *qu*'un tel lien existe ; mais l'exigence logique qui est de connaître

comment la pensée générale, l'idée sort d'elle-même et se révèle en tant que réalité accessible aux sens, cette exigence ne pourrait être satisfaite dans le cas des organismes. Nous devrions au contraire admettre que concept et réalité sont ici face à face sans intermédiaire et ont été engendrés par une influence qui est en dehors de l'un et de l'autre, disons à la manière dont l'homme construit un objet complexe quelconque, une machine par exemple, d'après une idée élaborée par lui. La possibilité d'une explication du monde des organismes était ainsi niée, et même son impossibilité était apparemment démontrée.

Les choses en étaient là quand Goethe entreprit de cultiver les sciences organiques. Mais il en avait entrepris l'étude après s'y être préparé de la manière la plus appropriée, par la lecture répétée du philosophe Spinoza.

Goethe aborda pour la première fois la lecture de Spinoza au début de 1774. Goethe dit de sa première rencontre avec le philosophe dans *Poésie et Vérité*: "*Après avoir vainement cherché dans le monde entier un moyen de cultiver mon étrange nature, je tombai finalement sur l'*Ethique *de cet homme*[39]." Durant l'été de cette même année, Goethe rencontra Fritz Jacobi. Celui-ci, qui s'était plus particulièrement confronté avec l'œuvre de Spinoza – ce dont témoignent ses *Lettres* de 1785 sur la doctrine de Spinoza –, était tout à fait apte à introduire plus profondément Goethe dans la substance du philosophe. C'était aussi une époque à laquelle il était beaucoup débattu sur Spinoza, car chez Goethe "*tout était encore dans le premier état d'action et de réaction, tout fermentait et bouillonnait*[40]." Quelque temps après, il trouva dans la bibliothèque de son père un livre dont l'auteur combattait violemment Spinoza, voire le déformait jusqu'à la parfaite caricature. Cela devint pour Goethe l'occasion de s'occuper sérieusement pour la seconde fois encore de ce profond

penseur. Il trouva dans ses écrits des éclaircissements sur les questions scientifiques les plus profondes qu'il était alors susceptible de poser. En 1784, le poète lit Spinoza avec Madame de Stein. Le 19 novembre 1784, il écrit à son amie : "*J'apporte mon Spinoza en latin, où tout est* (...) *bien plus clair.*" L'effet de ce philosophe sur Goethe fut dès lors immense. Goethe lui-même en fut toujours bien conscient. En 1816, il écrit à Zelter : "*Hormis Shakespeare et Spinoza, je ne saurais dire qu'un défunt quel qu'il soit ait fait sur moi un effet comparable à celui de Linné*[41]." Il considère donc Shakespeare et *Spinoza* comme les deux esprits qui ont exercé sur lui l'influence la plus grande. Comment cette influence va se traduire dans ses études de la formation organique, c'est ce que nous voyons le plus clairement possible lorsque nous considérons un propos sur Lavater dans le *Voyage en Italie* : Lavater, lui aussi, soutenait précisément le point de vue, alors généralement en cours à cette époque, qu'un être vivant ne peut naître que par une influence qui ne se trouve pas dans la nature même des êtres eux-mêmes, donc par une perturbation des lois générales de la nature. Goethe écrivit alors ces mots à ce sujet : "*J'ai trouvé dernièrement dans une déclamation du prophète zurichois, fâcheusement digne d'un capucin apostolique, ces paroles insensées : tout ce qui a vie vit par quelque chose qui lui est extérieur – c'était à peu près la teneur du propos. Voilà ce que peut vous écrire un de ces convertisseurs de païens et lorsqu'il se relit, son génie ne le retient pas par la manche!*[42]." Or voilà qui est parler tout à fait dans l'esprit de Spinoza. Spinoza distingue trois genres de connaissance. Le premier genre est celui où nous nous souvenons des choses à propos de certains mots entendus ou lus et à propos desquels nous nous formons de ces choses certaines représentations, analogues à celles par lesquelles nous nous représentons les choses en images. Le second genre de connaissance est celui dans lequel nous nous formons des concepts

généraux des choses à partir de représentations suffisantes de leurs propriétés. Enfin le troisième genre de connaissance est maintenant celui dans lequel nous progressons de la représentation suffisante de l'essence réelle de quelques attributs de Dieu jusqu'à la connaissance suffisante de l'essence des choses. Spinoza donne à ce genre de connaissance le nom de *scientia intuitiva*, le savoir *qui contemple*. Or c'est ce dernier genre de connaissance, le plus élevé, auquel Goethe aspirait. En quoi il faut avant tout bien voir ce que Spinoza veut dire par ceci : les choses doivent être connues de telle sorte que dans leur essence nous connaissions quelques attributs, de Dieu. Le Dieu de Spinoza est le contenu d'idées du monde, le principe qui impulse, qui soutient tout et porte tout. L'on peut donc se représenter celui-ci, soit qu'on le présuppose en tant qu'essence autonome, existant pour soi séparément des essences finies et qui a ces choses finies à côté de lui, les régit et les met en interaction. Ou bien l'on se représente cette essence comme s'étant répandue dans les choses finies, de sorte qu'elle n'existe plus au-dessus et à côté d'elles, mais n'existe plus qu'*en* elles. Cette manière de voir ne nie aucunement ce principe primordial, elle le reconnaît pleinement, seulement elle le considère comme étant *épandu* dans le monde. La première manière de voir considère le monde fini comme manifestation de l'infini, mais cet infini reste conservé en son essence, il ne se dépouille de rien. Il ne sort pas de lui-même, il reste ce qu'il était avant sa manifestation. La seconde manière de voir considère le monde fini également comme une manifestation de l'infini, seulement elle admet que cet infini est, dans son devenir manifesté, totalement sorti hors de lui-même, qu'il s'est lui-même, avec sa propre essence et sa vie, placé dans sa création, de sorte qu'il n'existe plus qu'en *celle-ci*. Or comme le connaître est manifestement un apercevoir de l'essence

des choses, que cette essence ne peut cependant exister que dans la part qu'une essence finie a du principe primordial de toutes choses, connaître signifie apercevoir cet infini dans les choses.[43] Or, comme nous l'avons exposé plus haut, l'on admettait certes avant Goethe, pour la nature inorganique, que l'on puisse l'expliquer à partir d'elle-même, qu'elle porte en elle son fondement et son essence, mais qu'il n'en était pas de même pour la nature organique. Ici l'on ne pouvait pas connaître dans l'objet lui-même l'essence qui se manifeste en lui. On la concevait par conséquent en dehors de celui-ci. Bref : l'on expliquait la nature organique selon la première manière de voir, l'inorganique selon la seconde. Spinoza avait, comme nous l'avons vu, démontré la nécessité d'une connaissance unitaire. Il était par trop philosophe pour avoir pu étendre également cette exigence théorique aux branches spéciales de la science de l'organique*. C'est alors ce qui resta réservé à Goethe. Non seulement l'affirmation citée plus haut, mais encore de nombreuses autres nous ont prouvé qu'il professa décidément la conception du spinozisme. Dans *Poésie et Vérité* : "*La nature œuvre selon des lois éternelles, nécessaires, en telle manière divines que la divinité elle-même ne pourrait rien y changer.*[44]" Et se référant au livre de Jacobi paru en 1811 : *Des choses divines et de leur manifestation*, Goethe remarque : "*Comment le livre d'un ami si cordialement aimé pouvait-il être pour moi bienvenu, puisque je devais y voir développée cette thèse : la nature cache Dieu. Avec ma manière de voir, pure, profonde, innée et pratiquée*, qui m'avait indéfectiblement enseigné à voir Dieu dans la nature, la nature en Dieu, *si bien que ce mode de représentation faisait le fondement de mon existence, une affirmation aussi surprenante et aussi exclusivement limitée ne devait-elle pas m'éloigner éternellement, par l'esprit, de l'homme le plus noble, dont j'aimais le cœur avec vénération*[45] ?" Goethe était entièrement conscient du grand pas qu'il accomplit dans la science ;

il reconnaissait qu'en brisant les barrières entre nature inorganique et nature organique et en appliquant conséquemment le mode de penser de Spinoza, il provoquait un tournant important de la science. Nous trouvons cette découverte exprimée dans l'article *Faculté de juger intuitive*. Après avoir trouvé dans la *Critique de la faculté de juger* la justification kantienne précédemment mentionnée de l'incapacité où se trouve l'entendement humain d'expliquer un organisme, il s'y oppose ainsi : "*Sans doute l'auteur (Kant) semble-t-il ici faire allusion à un entendement divin ; seulement si dans le domaine moral nous devons nous élever dans une région supérieure par la croyance en Dieu, en la vertu et en l'immortalité et nous approcher de l'Etre premier, il devrait bien en être de même dans le domaine intellectuel, de sorte que par la contemplation d'une nature sans cesse créatrice nous nous rendions dignes de participer par l'esprit à ses productions. Puisque j'avais sans relâche pénétré, d'abord inconsciemment et par impulsion intérieure, jusqu'à cette image primordiale, à cet élément typique, puisque j'avais même réussi à construire une description fidèle à la nature, rien ne pouvait plus dès lors m'empêcher d'affronter courageusement l'aventure de la raison, comme le vieux du Mont-au-Roi l'appelle lui-même*[46]."

L'essentiel d'un processus de la nature inorganique, ou autrement dit : d'un processus appartenant au simple monde des sens, consiste en ce qu'il est produit et déterminé par un autre processus appartenant également au seul monde des sens. Supposons que le processus qui produit se compose des éléments m, d et v[47], que celui qui est produit des éléments m´, d´, et v´ si m, d et v sont donnés, alors m´, d´, et v´ sont toujours déterminés précisément par ces derniers. Si je veux alors comprendre le processus, je dois présenter dans un concept commun le processus dans son ensemble composé de la cause et de l'effet. Or ce concept n'est pas de nature à pouvoir être

présent dans le processus lui-même et à pouvoir le déterminer.

Il rassemble les deux processus dans une expression commune. Il ne produit pas, ni ne détermine. Seuls les objets du monde des sens se déterminent. Les éléments m, d et r sont eux aussi des éléments perceptibles pour les sens extérieurs. Le concept n'apparaît là que pour servir à l'esprit de moyen de réunir, il *exprime quelque chose* qui n'est pas idéel, n'est pas conceptuel, qui est réel sous forme accessible aux sens. Et ce quelque chose qu'il exprime est objet perceptible aux sens. La connaissance de la nature inorganique repose sur la possibilité d'appréhender le monde extérieur au moyen des sens et d'exprimer ses interactions au moyen de concepts. Kant considérait la possibilité de connaître les choses de *cette* manière comme la seule accordée à l'homme. Il donnait le nom de discursif à ce penser ; *ce que* nous voulons connaître est vue extérieure ; le concept, l'unité qui réunit, simple moyen. Mais si nous voulions connaître la nature organique, nous devrions appréhender le moment idéel, le conceptuel, non pas comme ce qui exprime, ce qui signifie autre chose, qui lui emprunte son contenu, mais nous devrions au contraire reconnaître *l'idéel en tant que tel* ; il devrait avoir un contenu propre, venant de lui-même, ne provenant pas du monde spatio-temporel des sens. Cette unité que, pour la nature inorganique, notre esprit ne fait qu'abstraire, devrait s'édifier sur elle-même, elle devrait se donner forme *à partir d'elle-même*, elle devrait être formée conformément à son être propre, et non selon les influences d'autres objets. L'appréhension d'une entité de cette nature qui se donne forme à partir d'elle-même, qui se manifeste à partir de sa propre force, serait censée être refusée à l'homme. Or que faut-il pour qu'une telle appréhension soit possible ? Une faculté de juger qui donc puisse conférer à

une pensée une substance autre que celle qui est reçue par les sens extérieurs, une faculté de juger qui puisse appréhender non pas seulement le sensible, mais aussi le purement idéel pour lui-même, séparé du monde sensible. Or un concept qui n'est pas tiré du monde des sens par abstraction, mais qui a un contenu découlant de lui-même et de lui-même seulement, peut être appelé un *concept intuitif* et la connaissance qu'on en a, une connaissance intuitive. Ce qui en résulte est clair : *un organisme* ne peut être appréhendé *que dans le concept intuitif.* Qu'il soit accordé à l'homme de connaître ainsi, c'est ce que Goethe montre par l'acte*.

Dans le monde inorganique règne l'interaction des parties d'une série de phénomènes, le fait que les composants de celle-ci sont déterminés l'un par l'autre. Dans le monde organique il n'en est pas ainsi. Ici ce n'est pas un élément d'un être qui détermine l'autre, mais c'est le tout (l'idée) qui à partir de soi-même et conformément à sa propre essence, détermine chaque élément. Ce qui se détermine à partir de soi-même peut avec Goethe être appelé une *entéléchie.* L'entéléchie est donc la force qui s'appelle à l'existence à partir d'elle-même. Ce qui vient à se manifester a aussi une existence perceptible par les sens, mais celle-ci est déterminée par ce principe entéléchique. C'est de là que provient aussi l'apparente contradiction. L'organisme se détermine à partir de lui-même, rend ses propriétés conformes à un principe prédonné, et cependant il est réel sur le plan des sens. Il est donc venu à sa réalité sensible de tout autre manière que les autres objets du monde sensible ; c'est pourquoi il semble avoir pris naissance par une voie non naturelle. Mais il est aussi tout à fait explicable que l'organisme, dans son extériorité, soit exposé aux influences du monde sensible, aussi bien que tous les autres corps. La pierre qui tombe du toit peut

frapper un être vivant aussi bien qu'un corps inorganique. Par l'absorption de nourriture, etc., l'organisme est en rapport avec le monde extérieur ; toutes les conditions physiques du monde extérieur agissent sur lui. Naturellement cela ne peut aussi avoir lieu que dans la mesure où l'organisme est un objet du monde sensible, un objet spatio-temporel. Or cet objet du monde extérieur, ce principe entéléchique venu à l'existence, il est la manifestation extérieure de l'organisme. Mais comme ici il n'est pas seulement soumis à ses propres lois de formation, mais l'est aussi aux conditions du monde extérieur ; qu'il n'est pas seulement tel qu'il devrait être conformément à l'essence du principe entéléchique se déterminant à partir de soi-même, mais tel qu'il est influencé par autre chose, dépendant d'autre chose, il n'apparaît en quelque sorte jamais entièrement conforme à soi-même, jamais obéissant simplement à sa propre entité. Mais c'est là qu'intervient la raison humaine et se forme *en idée* un organisme qui n'est pas conforme aux influences du monde extérieur, mais qui correspond uniquement à ce principe. Toute influence contingente qui n'a rien à voir avec l'organique *en tant que tel* disparaît alors entièrement. Cette idée qui correspond absolument à l'organique dans l'organisme est donc l'idée de l'organisme primordial, le *type* de Goethe. L'on voit aussi en cela que cette idée de type est hautement justifiée. Elle n'est pas un simple *concept de l'entendement*, elle est ce qui en chaque organisme est la réalité véritablement organique, sans laquelle il ne serait pas organisme. Elle est même plus réelle que chaque organisme existant réellement, parce qu'elle se manifeste en *chaque* organisme. Elle exprime aussi l'essence d'un organisme *plus pleinement, plus purement* que chaque organisme *en particulier*. Elle est obtenue d'une manière essentiellement différente de celle qui mène au concept d'un processus

inorganique. Celui-ci est tiré, abstrait de la réalité, il n'est pas agissant en cette dernière ; mais l'idée de l'organisme est en tant qu'entéléchie active, agissante dans l'organisme ; dans la forme appréhendée par notre raison, elle n'est rien d'autre que l'entité de l'entéléchie elle-même. Elle ne rassemble pas l'expérience ; elle *produit* ce dont on aura l'expérience. C'est ce qu'exprime Goethe en ces mots : "*Le concept est* somme *de l'expérience, l'idée en est le* résultat ; extraire le premier *demande de l'*entendement, *appréhender la seconde, de la* raison." (*Maximes en prose*). Ainsi est expliqué le genre de réalité qui revient à l'organisme primordial goethéen (plante primordiale ou animal primordial). Cette méthode goethéenne est manifestement la seule possible pour pénétrer dans l'essence du monde des organismes.

Dans le cas de l'inorganique, il est essentiel de considérer que le phénomène dans sa multiplicité n'est pas identique à la légalité qui l'explique, mais qu'il renvoie simplement à cette dernière, comme étant une donnée qui lui est extérieure. La perception – l'élément matériel de la connaissance – qui nous est donnée par les sens extérieurs, et le concept – l'élément formel – par lequel nous reconnaissons que la perception est nécessaire, sont l'un en face de l'autre en tant que deux éléments qui certes s'appellent objectivement l'un l'autre, mais de telle sorte que le concept ne se trouve pas dans les constituants particuliers d'une série de phénomènes elle-même, mais dans une relation que ces constituants ont entre eux.

Cette relation, qui réunit la multiplicité en une totalité unitaire, est fondée dans *chacune des parties* du donné, mais en tant que *totalité* (qu'unité) elle ne vient pas à se manifester réellement, concrètement. Seuls les *constituants* de cette relation viennent à l'existence extérieure – dans l'objet –. L'unité, le concept ne vient à se manifester *en tant que tel*

(qu'une fois parvenu) dans notre entendement. La tâche lui revient de réunir la multiplicité du phénoménal, il se comporte à l'égard de celle-ci en tant que *somme*. Nous avons ici affaire à une dualité, à l'objet multiple que nous *percevons* et à l'unité que nous *pensons*. Dans la nature organique, les parties de la multiplicité d'un être n'ont pas entre elles de relation extérieure de ce genre. L'unité parvient en même temps que la multiplicité à être réalité, en tant que lui étant identique dans ce qui est perçu. La relation entre les constituants particuliers d'un ensemble phénoménal (organisme) est devenue réelle. Elle ne se manifeste plus concrètement dans notre seul entendement, mais dans l'objet lui-même, dans lequel elle produit à partir d'elle-même la multiplicité. Le concept n'a pas simplement le rôle d'une somme ; d'être ce qui réunit et qui a son objet *en dehors* de soi ; il est devenu complètement *un* avec ce dernier. Ce que nous percevons n'est plus différent de ce par quoi nous pensons le perçu ; nous percevons le concept en tant qu'idée même. C'est pourquoi Goethe donne le nom de *faculté de juger intuitive* à la faculté par laquelle nous comprenons la nature organique. Ce qui explique – l'élément formel de la connaissance, le concept – et ce qui est expliqué – l'élément matériel, la perception – sont identiques. L'idée par laquelle nous appréhendons l'organique est par suite essentiellement différente du concept par lequel nous expliquons l'inorganique ; elle ne fait pas que simplement rassembler – comme une somme – une multiplicité donnée, mais fait sortir d'elle-même son propre contenu. Elle est *résultat* du donné (de l'expérience), phénomène concret. C'est là la raison pour laquelle dans la science de la nature inorganique nous parlons de *lois* (lois de la nature) et avec elles expliquons les faits, et que par contre dans la nature organique nous le faisons avec des *types*. La *loi* n'est pas la même chose que la multiplicité

de la perception qu'elle régit, elle est au-dessus d'elle ; mais dans le type, l'idéel et le réel sont devenus unité, ce qui est multiple ne peut être expliqué que comme provenant d'un point de la totalité qui lui est identique.

C'est dans la connaissance de cette relation entre la science de l'inorganique et celle de l'organique que réside ce que la recherche goethéenne a d'important. C'est pourquoi l'on fait erreur lorsque, aujourd'hui, maintes fois, on interprète celle-ci comme une anticipation de ce monisme qui veut fonder une conception unitaire de la nature englobant l'organique comme l'inorganique en tendant à ramener le premier aux mêmes lois – les catégories et lois naturelles physico-mécaniques – par lesquelles le second est conditionné. Nous avons vu comment Goethe conçoit une vision moniste. La manière dont il explique l'organique est essentiellement différente de celle selon laquelle il procède pour l'inorganique. Il tient à voir le mode d'explication mécaniste strictement refusé pour tout ce qui est de nature supérieure (voir *Maximes en prose*[48]). Il reproche à Kieser et à Link de vouloir ramener les phénomènes organiques à des effets d'ordre inorganique.

La position dans laquelle Goethe s'est trouvé à l'égard de Kant quant à la possibilité d'une connaissance de la nature organique a donné matière à la conception erronée que nous avons évoquée. Mais lorsque Kant soutient que notre entendement n'est pas capable d'expliquer la nature organique, il n'estime certainement pas que celle-ci repose sur des lois mécaniques et que l'entendement ne peut pas l'appréhender si elle n'est que la conséquence de catégories physico-mécaniques. La raison de cette incapacité réside au contraire selon Kant, précisément, dans le fait que notre entendement ne peut expliquer que ce qui est physico-mécanique et que l'essence de l'organisme *n'est pas* de cette

nature. Si elle l'était, l'entendement, grâce aux catégories dont il dispose, pourrait très bien la comprendre. Or Goethe ne pense pas non plus, en dépit de Kant, à expliquer le monde organique comme un mécanisme ; mais il soutient que nous ne sommes aucunement privés de la faculté de connaître le genre supérieur d'activité de la nature qui fonde l'essence de l'organique.

En pesant ce qui vient d'être dit, nous voyons aussitôt apparaître une différence essentielle entre la nature inorganique et la nature organique. Parce que dans la première n'importe quel processus peut en produire un autre, celui-ci à son tour un autre, etc., la série des processus n'apparaît nulle part close. Tout est en continuelle interaction, sans qu'un certain groupe d'objets soit capable de se fermer à l'influence d'autres objets. Les séries d'effets inorganiques n'ont nulle part commencement ni fin ; le suivant n'est que fortuitement relié au précédent. Si une pierre tombe à terre, l'effet qu'elle va exercer dépend de la forme occasionnelle de l'objet sur lequel elle tombe. Or il en est autrement dans le cas d'un organisme. Ici l'unité est l'élément premier. L'entéléchie construite sur elle-même contient un certain nombre de formes constitutives perceptibles dont l'une doit être la première, une autre la dernière ; et c'est seulement de façon bien déterminée que l'une peut succéder à l'autre. L'unité idéelle extrait d'elle-même une série d'organes accessibles aux sens en une succession dans le temps et une juxtaposition dans l'espace et elle se met d'une façon bien déterminée à part du reste de la nature. Elle extrait d'elle-même ses états. C'est pourquoi aussi on ne peut comprendre ces états qu'en suivant la formation d'états successifs qui provient d'une unité idéelle, c'est-à-dire qu'*un être organique ne peut se comprendre que dans son devenir, dans son évolution.* Le corps inorganique est achevé, rigide, excitable de l'extérieur

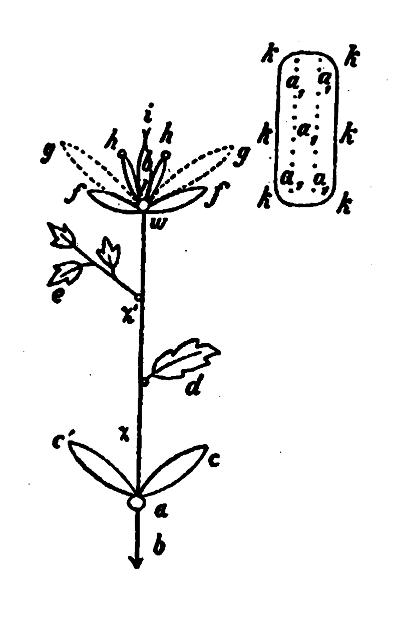
seulement, intérieurement immuable. L'organisme est le non-repos en soi, se transformant sans cesse à partir de l'intérieur, changeant, produisant des métamorphoses. A cela se rapportent les réflexions suivantes de Goethe : "*A la raison est assigné ce qui devient, à l'entendement ce qui est devenu ; celle-là ne se soucie pas de savoir : à quelle fin ? celui-ci ne se demande pas : de quelle origine ? La raison prend plaisir au* développement ; *l'entendement souhaite fixer toute chose afin de pouvoir en tirer parti*[48a]." Et : "*La raison n'a de gouverne que sur le vivant ; le monde devenu dont s'occupe la géognosie est dépourvu de vie.*"

Dans la nature l'organisme se présente à nous sous deux formes principales : comme plante et comme animal ; de manière différente chez l'un et l'autre. La plante se différencie de l'animal par l'absence d'une vie intérieure *réelle*. Chez l'animal, celle-ci apparaît sous forme de sensation, de mouvement volontaire, etc. La plante n'a pas de principe psychique de cette nature. Elle se dissout encore entièrement dans son extériorité, dans la *forme*. Alors que ce principe entéléchique détermine la vie en quelque sorte à partir d'un point, il nous apparaît dans la plante tel que tous les organes particuliers sont constitués selon le même principe de formation. L'entéléchie apparaît ici comme la force formatrice des organes particuliers. Ces derniers sont tous construits d'après un seul et même type de formation, ils apparaissent comme les modifications d'un organe fondamental *unique*, comme sa répétition à différents stades de développement. Ce qui fait que la plante est bien plante, *une certaine force qui donne forme* est de la même manière agissante en chaque organe. Chaque organe apparaît ainsi *identique* à tous les autres et aussi à la plante entière. C'est ce que Goethe exprime ainsi : "*Il m'est en effet apparu que dans cet organe de la plante que nous avons coutume de considérer comme la feuille se trouve dissimulé le véritable Protée qui peut se*

cacher et se manifester dans toutes les formations. Vue dans sa progression comme dans sa régression, la plante n'est toujours que feuille, si inséparablement unie au futur germe qu'on n'a pas le droit de penser l'un sans l'autre." La plante apparaît ainsi en quelque sorte composée d'une multitude de plantes individuelles, comme un individu compliqué qui lui-même se compose d'individus plus simples. La formation de la plante avance ainsi de degré en degré et crée des organes ; chaque organe est identique à chaque autre, c'est-à-dire semblable selon le principe formateur, différent selon la manifestation. Chez la plante l'unité intérieure s'étend pour en quelque sorte s'élargir, elle extériorise sa vie dans la multiplicité, se perd en elle, de sorte qu'elle n'acquiert pas, comme nous le verrons plus loin pour l'animal, une existence concrète qui, étant pourvue d'une certaine autonomie, se présente comme un centre vital de la diversité des organes et emploie cette autonomie comme médiateur avec le monde extérieur.

Mais alors la question se pose : par quoi est amenée cette diversité dans l'apparition d'organes végétaux identiques selon le principe intérieur ? Comment est-il possible aux lois de la formation qui agissent toutes selon *un* unique principe formateur de produire tantôt un limbe, tantôt un sépale ? Dans la vie de la plante, telle qu'elle est entièrement placée dans l'extériorité, la diversité ne peut que reposer aussi sur des moments extérieurs, c'est-à-dire spatiaux. C'est ainsi que Goethe considère une expansion et une contraction qui alternent. Quand le principe entéléchique de la vie de la plante agissant à partir d'un point entre dans l'existence, il se manifeste spatialement, les forces formatrices agissent dans l'espace. Elles engendrent des organes ayant certaines formes spatiales. Or, soit ces forces se concentrent, tendent en quelque sorte à converger en un unique point, et c'est là le stade de la contraction ; soit elles s'étendent, se déploient, elles tendent

pour ainsi dire à s'éloigner les unes des autres : c'est là le stade de l'expansion. Dans toute la vie de la plante trois expansions alternent avec trois contractions. Tout élément différent venant dans les forces formatrices végétales, identiques dans leur essence, provient de cette expansion et de cette contraction qui alternent. Tout d'abord la plante tout entière repose, virtuelle, *concentrée* en un point dans la graine (a). Elle en émerge et se déploie, *s'étend* dans la formation de la feuille (c). Les forces formatrices se repoussent de plus en plus, c'est pourquoi les feuilles inférieures présentent des formes encore ébauchées, compactes (cc´) ; plus l'on va vers le haut, plus elles deviennent nervurées, dentelées. Ce qui auparavant restait encore l'un près de l'autre s'écarte maintenant l'un de l'autre (feuilles d et e). Ce qui était auparavant placé selon des intervalles successifs (zz´), se concentre à nouveau en un point de la tige (w) dans la formation du calice (f). Cette dernière constitue la seconde contraction. Dans la corolle intervient à nouveau un déploiement, une *extension*. Les pétales (g) sont plus fins, plus délicats, comparés aux sépales ; ce qui ne peut provenir que d'une intensité plus faible en un point, donc d'une plus grande extension des forces formatrices. Dans les organes de reproduction [(étamines (h) et pistil (i)] intervient la contraction suivante, après quoi a lieu une nouvelle



expansion dans la formation du fruit (k). Dans la graine (a) qui provient du fruit, tout l'être de la plante apparaît condensé en un seul point[49].

La plante tout entière ne représente qu'un déploiement, une réalisation de ce qui repose en tant que virtualité dans le bourgeon ou dans la graine. Bourgeon et graine n'ont besoin que des influences extérieures appropriées pour devenir des formations végétales parfaites. La différence entre bourgeon et graine est seulement que la graine a immédiatement la terre pour base de développement, alors que le bourgeon représente en général une formation végétale sur une plante même. La graine représente un individu végétal d'ordre supérieur ou, si l'on veut, un cycle tout entier de formations végétales. La plante commence en quelque sorte un nouveau stade de sa vie, à chaque formation de bourgeon elle se régénère, elle concentre ses forces pour les redéployer à nouveau. La formation du bourgeon est donc en même temps une interruption de la végétation. La vie de la plante peut se contracter dans le bourgeon lorsque les conditions d'une vie vraiment réelle font défaut, pour à nouveau se déployer avec leur retour. L'interruption de la végétation en hiver repose là-dessus. Goethe dit à ce sujet : "*Il est fort intéressant de remarquer comment agit une végétation qui continue, pleine de vie, et ne s'interrompt pas par grand froid : il n'y a ici pas de bourgeon et l'on apprend enfin à comprendre ce qu'est un bourgeon*[50]." Ce qui donc chez nous repose caché dans le bourgeon est là ouvertement au jour ; c'est donc une véritable vie de la plante qui se trouve dans ce dernier ; seules manquent les conditions de son déploiement.

Or l'on s'en est tout particulièrement pris à ce concept d'expansion et de contraction alternantes chez Goethe. Mais toutes ces attaques partent d'une méprise. L'on croit que ces concepts ne pourraient être valables que si l'on

pouvait leur trouver une cause physique, si l'on pouvait mettre en évidence un mode d'action des lois agissant dans la plante, d'où proviendraient cette extension et cette contraction. Cela montre seulement que la question a ainsi été mise sur la tête au lieu des pieds. Il n'y a rien à présupposer qui produise l'expansion ou la contraction ; au contraire : tout le reste est conséquence de celles-ci, elles produisent une métamorphose qui progresse de stade en stade. C'est qu'on ne peut se représenter le concept sous sa forme propre, sous sa forme intuitive ; l'on exige qu'il présente le résultat d'un processus extérieur. L'on ne peut concevoir l'expansion et la contraction que comme étant produites et non pas comme étant ce qui produit. Goethe ne voit pas *l'expansion* et la *contraction* comme si elles découlaient de la nature de processus inorganiques ayant lieu dans la plante, mais il les considère au contraire comme le mode selon lequel ce principe entéléchique intérieur prend forme. Il ne pouvait donc les voir comme somme, comme résumé de processus accessibles aux sens et les déduire de ceux-ci, mais il devait les déduire comme une conséquence du principe unitaire intérieur lui-même.

La vie de la plante est entretenue par le métabolisme pour ce qui a trait à celui-ci, une différence essentielle intervient entre les organes qui sont près de la racine, à savoir l'organe qui assure l'absorption nutritive venant de la terre, et ceux qui reçoivent la substance nutritive qui a déjà passé par d'autres organes. Les premiers apparaissent dépendants immédiatement de leur environnement inorganique extérieur, les seconds par contre dépendants des parties organiques qui les précèdent. Chaque organe suivant reçoit par conséquent une substance nutritive préparée en quelque sorte pour lui par celui qui le précède. La nature progresse de la graine au fruit en une suite de stades, de sorte que ce qui suit apparaît comme résultat de

ce qui précède. Et à cette progression Goethe donne le nom de *progression sur une échelle spirituelle*. Ses mots ne disent rien de plus que ce que nous avons indiqué : "*C'est un fait qu'un nœud supérieur, en prenant naissance à partir de celui qui le précède et en recevant indirectement de lui la sève, devrait l'avoir plus affinée et plus filtrée, devrait aussi profiter de l'influence intervenant des feuilles, se développer lui-même avec plus de finesse et apporter à ses feuilles et à ses yeux de plus fluides sèves.*" Toutes ces choses deviennent compréhensibles si on leur prête le sens que Goethe avait à l'esprit.

Les idées exposées ici sont les éléments inhérents à l'essence de la plante primordiale, sous la forme qui seule convienne à celle-ci même et non pas tels qu'ils viennent à se manifester dans une plante déterminée, où ils ne sont plus originels, mais se sont adaptés aux conditions extérieures.

Dans le cas de la vie de l'animal, c'est à vrai dire autre chose qui intervient. Ici la vie ne se perd pas dans l'extériorité, mais elle se sépare, se dégage de la corporéité et ne se sert plus de la manifestation corporelle que comme de son instrument. Elle ne s'extériorise plus en tant que simple capacité à donner forme à un organisme à partir de l'intérieur, mais elle s'extériorise dans un organisme comme quelque chose qui existe aussi en dehors de l'organisme, en tant que la puissance qui le régit. L'animal apparaît comme un monde achevé en soi, un microcosme en un sens bien plus élevé que ne l'est la plante. Il a un centre avec chaque organe à son service.

"*Ainsi chaque bouche est habile à prendre la nourriture,*
Qui convient au corps, qu'il soit malingre et édenté
Ou d'une mâchoire puissamment dentée ; dans chaque cas un organe
Qui convient dispense la nourriture aux autres parties.
Et puis chaque pied, le long, le court, se meut

Très harmonieusement dans le sens de l'animal et de ses besoins[51]."

Dans le cas de la plante, en chaque organe est présente la plante tout entière, mais le principe de vie n'existe nulle part sous la forme d'un centre déterminé, l'identité des organes réside dans le fait que leur formation a lieu suivant les mêmes lois. Dans le cas de l'animal, chaque organe apparaît comme provenant de ce centre, le centre forme donc tous les organes conformément à son essence. La forme de l'animal est ainsi le fondement de son existence extérieure. Mais elle est déterminée de l'intérieur. Il faut donc que le mode de vie s'accorde avec ces principes internes de formation. D'autre part la formation interne est en elle-même illimitée, libre; elle peut s'adapter dans certaines limites aux influences extérieures ; cependant c'est une formation déterminée par la nature intérieure du type et non par des influences mécaniques venues de l'extérieur. L'adaptation ne peut donc aller au point de faire apparaître l'organisme uniquement comme un produit du monde extérieur. Sa formation est une formation contenue dans des limites.

"*Aucun Dieu n'élargit ces limites, la nature les respecte :*
Car le parfait ne fut jamais possible que limité[52]."

Si chaque être animal n'était conforme qu'aux principes existant dans l'animal primordial, tous les animaux seraient semblables. Mais l'organisme animal s'articule en une quantité de systèmes organiques qui peuvent chacun arriver à un certain degré de développement. Cela crée ainsi une évolution diversifiée. Tout en étant l'égal de tous les autres, quant à l'idée, un système peut cependant se porter au premier plan, peut employer pour lui la réserve de forces formatrices présente dans l'organisme animal et la soustraire aux autres organes. L'animal apparaît alors particulièrement développé dans le sens de ce système

d'organe. C'est de là que vient la possibilité de différenciation de l'organisme primordial dans son passage à la manifestation en genres et en espèces.

Cependant ce ne sont pas encore là les causes réelles (effectives) de la différenciation. Ici font valoir leurs droits : l'adaptation qui fait que l'organisme se forme d'après les conditions extérieures qui l'entourent et la *lutte pour l'existence* qui agit afin que seuls subsistent les êtres les mieux adaptés aux conditions présentes. Mais adaptation et lutte pour l'existence ne pourraient avoir aucun effet sur l'organisme si le principe qui le constitue n'était pas tel qu'il peut prendre les formes les plus variées, tout en maintenant son unité intérieure. La corrélation des forces formatrices extérieures avec ce principe ne doit pas du tout être conçue comme si les premières agissaient sur ce dernier pour le déterminer, un peu à la manière dont un être anorganique agit sur un autre. Les conditions extérieures sont certes ce qui fait *que* le type se développe sous une certaine forme ; cependant cette forme elle-même ne doit par être déduite de conditions extérieures, mais du principe intérieur. Dans cette explication il faudra toujours rechercher ces conditions, mais la forme elle-même ne doit pas être considérée comme *leur* conséquence. Goethe aurait rejeté l'idée de déduire les formes de structure d'un organisme à partir du monde extérieur environnant, par un simple rapport de causalité, exactement comme il a rejeté le principe téléologique, selon lequel la forme d'un organe était ramenée à un but extérieur auquel il devrait servir.

Dans le cas des systèmes organiques de l'animal qui dépendent davantage de la structure extérieure, par exemple dans les os, la loi observée chez les plantes se manifeste de nouveau, comme dans la formation des os du crâne. Ici apparaît tout particulièrement le don qu'avait

Goethe de reconnaître les lois internes dans les formes purement extérieures.

La différence que ces vues de Goethe établissent entre la plante et l'animal pourrait sembler sans importance au vu des raisons qu'a la science moderne de douter légitimement qu'il existe une frontière fixe entre le végétal et l'animal. Mais Goethe était déjà conscient de l'impossibilité d'établir une telle frontière[52a]. Il existe cependant certaines définitions de la plante et de l'animal. Cela est en rapport avec l'ensemble de sa vision de la nature. Il n'admet *dans le phénomène* absolument rien de *constant*, de *fixe;* car dans ce dernier tout fluctue en un continuel mouvement. Cependant *l'essence d'un objet* qu'il faut saisir dans le concept ne doit pas être tirée des formes fluctuantes, mais doit l'être de certains *stades intermédiaires*, où on peut l'observer[53]. Il est pour la vision de Goethe tout naturel que l'on pose des définitions précises et que malgré cela, celles-ci ne soient pas dans l'expérience retenues par certaines formations de transition. C'est même précisément en cela qu'il voit la vie mouvante de la nature.

Goethe a par ces idées fondé la base théorique de la science organique. Il a trouvé l'essence de l'organisme. L'on peut le méconnaître facilement lorsqu'on exige que le type, ce principe qui se donne forme à partir de soi-même (entéléchie) soit lui-même expliqué par autre chose encore. Or c'est là une exigence non fondée, parce que le type, saisi en une forme intuitive, s'explique par lui-même. Pour celui qui a saisi le fait de "se former selon soi-même" propre au principe entéléchique, cela constitue la solution de l'énigme de la vie. Une autre solution est impossible parce que celle-là est l'essence même de la chose. Alors que le darwinisme doit supposer un organisme primordial, on peut dire de Goethe qu'il a découvert l'essence de cet organisme primordial[54]. C'est Goethe qui rompit avec le

simple classement des genres et des espèces les uns à côté des autres et entreprit une régénération de la science organique conforme à l'essence de l'organisme. Alors que la systématique prégoethéenne avait besoin d'autant de concepts différents (d'idées) qu'il existe extérieurement de genres différents, entre lesquels ne se trouvait aucun intermédiaire, Goethe expliqua que tous les organismes sont semblables selon l'idée, qu'ils sont différents selon la manifestation seulement ; et il expliqua pourquoi ils le sont. Le fondement philosophique d'un système scientifique des organismes était ainsi créé. Il ne s'agissait plus que de le concrétiser. Il faudrait montrer comment tous les organismes réels ne sont que des manifestations d'une idée et *comment*, dans un cas donné, ils se manifestent.

Le grand acte qui était ainsi accompli dans la science fut aussi diversement reconnu par des savants ayant une culture plus profonde. D'Alton le jeune écrit le 6 juillet 1827 à Goethe : "*J'estimerais être la plus belle récompense que votre Excellence – à qui les sciences de la nature doivent non seulement* un complet remaniement sous formes de vues grandioses et de conceptions nouvelles *de la botanique, mais même de multiples enrichissements de l'ostéologie –, reconnaisse dans les présentes feuilles un effort digne d'être applaudi.*" Nees von Esenbeck, le 24 juin 1820 : "*Dans votre ouvrage que vous avez intitulé* " Essai d'explication de la métamorphose des plantes ", *la plante a pour la première fois parlé d'elle-même parmi nous et, en ce bel anthropomorphisme, m'a charmé, moi aussi, quand j'étais encore jeune*". Enfin Vogt, le 6 juin 1831 : "*C'est avec un vif intérêt et une humble gratitude que j'ai reçu le petit traité sur la métamorphose par lequel, moi qui suis venu très tôt à cette doctrine, je suis désormais très obligeamment intégré à son histoire. Il est étrange qu'on ait été plus équitable avec la métamorphose animale (je ne pense pas à l'ancienne des Insectes, mais à celle qui part de la colonne vertébrale) qu'avec la métamorphose végétale. Mis à part les plagiats et les*

abus, cette muette approbation pourrait bien avoir sa raison dans le fait qu'avec elle on pensait moins se risquer. *Car dans le squelette, les os isolés restent éternellement les mêmes, alors qu'en botanique la métamorphose menace de bouleverser toute la terminologie et par suite la* détermination des espèces ; *alors les faibles prennent peur, parce qu'ils ne savent pas où pareille chose pourrait mener.*" On est ici en présence de la pleine compréhension des idées goethéennes. On a conscience qu'il doit y avoir place pour une nouvelle manière de voir l'individuel ; et c'est seulement de cette nouvelle manière de voir que devrait naître la nouvelle systématique, l'observation du particulier. Le type, édifié sur lui-même, comporte la possibilité de prendre des formes infiniment variées lorsqu'il entre dans la manifestation ; et ces formes sont l'objet de notre vision sensorielle, elles sont les genres et les espèces des organismes qui vivent dans l'espace et dans le temps. En saisissant cette idée générale qu'est le type, notre esprit a compris le règne des organismes tout entier dans son unité. Lorsque ensuite dans chaque forme particulière il *voit* la structure du type, cette forme lui devient compréhensible ; elle lui apparaît comme un des stades, une des métamorphoses dans lesquels le type se réalise. Et ce devait être l'essence de la systématique que Goethe était appelé à fonder que de mettre en évidence ces différents stades. Une série évolutive ascendante règne dans le monde animal comme dans le monde végétal ; les organismes s'articulent en parfaits et en imparfaits. Comment cela est-il possible ? C'est que la forme idéelle, le type des organismes a précisément pour caractéristique d'être constitué d'éléments spatiaux et temporels. C'est aussi pourquoi le type apparaissait à Goethe en tant que forme *sensible-suprasensible.* Il comporte des formes spatio-temporelles en tant que vision idéelle (intuitive). Or, lorsque le type entre dans la manifestation, la forme vraiment sensible (non plus intuitive) peut

correspondre pleinement ou non à la forme idéelle ; le type peut parvenir ou non à son complet développement. Les organismes inférieurs sont précisément inférieurs du fait que leur forme de manifestation ne correspond pas pleinement au type organique. Dans un être donné, plus la forme observée coïncide avec le type organique, et plus cet être est parfait. C'est là la base objective d'une série évolutive ascendante. La tâche d'une présentation systématique est de montrer ce rapport dans chaque forme d'organisme. Cependant lorsqu'on présente le type, les organismes primordiaux, on ne peut prendre cela en considération ; il ne peut alors s'agir que de trouver une forme qui représente l'expression la plus parfaite du type. La plante primordiale de Goethe est censée proposer une telle forme.

L'on a reproché à Goethe de ne pas prendre en considération le monde des Cryptogames dans la présentation de son type. Nous avons déjà précédemment fait remarquer que cela n'a pu se faire que de manière pleinement consciente, car Goethe s'est également attaché à l'étude de ces plantes. Il y a cependant à cela une raison objective. Les Cryptogames sont précisément les plantes dans lesquelles la plante primordiale ne s'exprime que de manière extrêmement partielle ; elles représentent l'idée de la plante sous une forme sensible partielle. Elles peuvent être appréciées par rapport à l'idée posée ; mais celle-ci ne vient elle-même à sa pleine apparition que chez les Phanérogames.

L'on doit cependant dire ici que Goethe n'a jamais achevé cet exposé de ses pensées fondamentales, qu'il a trop peu foulé le domaine du particulier. C'est pourquoi tous ses travaux restent fragmentaires. Son intention de faire là aussi la lumière se révèle dans ses mots du *Voyage en Italie* (27 septembre 1786), lorsqu'il écrit qu'il lui serait

possible avec l'aide de ses idées "*de vraiment déterminer sexes et espèces, ce qui, me semble-t-il, a lieu jusqu'ici très arbitrairement*". Il n'a pas réalisé ce dessein, n'a pas particulièrement explicité le lien de ses pensées générales avec le monde du particulier, avec la réalité des formes particulières. Il voyait lui-même cela comme une imperfection de ses fragments ; le 28 juin 1823 il écrit à ce sujet à Soret, en parlant de De Candolle : "*Je vois aussi de plus en plus clairement comment il considère les intentions dans lesquelles je vais de l'avant et qui sont* certes exprimées avec assez de netteté *dans mon court* essai sur la métamorphose, mais dont le rapport avec la botanique expérimentale, comme je le sais depuis longtemps, ne ressort pas assez nettement." C'est là aussi la raison pour laquelle les vues de Goethe furent si mal comprises ; car elles ne furent mal comprises que parce qu'elles ne furent absolument pas comprises.

Les concepts de Goethe nous apportent aussi une explication idéelle du fait découvert par Darwin et Haeckel que l'histoire du développement de l'individu représente une récapitulation de l'histoire de l'évolution de l'espèce. Car ce que Haeckel propose ici ne peut pas être considéré autrement que comme un fait inexpliqué. C'est le fait* que chaque individu passe sous forme abrégée par tous les stades d'évolution que d'autre part la paléontologie nous présente comme des formes organiques séparées. Haeckel et ses disciples expliquent cela par la loi de l'hérédité. Mais cette loi n'est elle-même rien d'autre qu'une *expression abrégée* du fait mentionné. L'explication en est que ces formes sont, comme chaque individu, les formes de manifestation d'une seule et même image primordiale, qui amène, en des périodes successives, les forces structurantes virtuellement présentes en elle à se déployer. Tout individu supérieur est plus parfait précisément parce que, du fait des influences favorables de son environnement, il n'est

pas empêché de se développer de façon totalement libre selon sa nature intérieure. Si par contre, du fait des différentes influences, l'individu est contraint de rester à un stade inférieur, quelques-unes seulement de ses forces intérieures viennent se manifester et alors ce qui chez lui est totalité n'est, chez l'individu plus parfait, qu'une partie d'une totalité. Ainsi l'organisme supérieur apparaît dans son développement composé d'organismes inférieurs, ou bien encore les organismes inférieurs apparaissent dans leur évolution comme des parties de l'organisme supérieur. C'est pourquoi nous devons dans le développement d'un animal supérieur retrouver celui de tous ceux qui lui sont inférieurs (loi biogénétique). De même que le physicien ne se contente pas d'énoncer et de décrire simplement les faits, mais en recherche *les lois*, c'est-à-dire les concepts des phénomènes, celui qui veut pénétrer dans la nature des êtres organiques ne peut non plus se satisfaire de mentionner simplement les faits de parenté, d'hérédité, de lutte pour l'existence, etc., mais il veut connaître les idées qui sont à la base de ces faits. Cette aspiration, nous la rencontrons chez Goethe. Ce que les trois lois de Kepler sont pour le physicien, les pensées goethéennes de type le sont pour celui qui étudie la nature organique. Sans elles, le monde n'est pour nous qu'un simple labyrinthe de faits. Cela a souvent été mal compris. On prétend que le concept de métamorphose au sens de Goethe serait une simple *image* qui s'est au fond réalisée uniquement dans notre entendement, par abstraction. C'eût été pour Goethe une chose obscure que le concept de transformation des feuilles en organes floraux n'ait de sens que si ces organes, par exemple, les étamines, avaient été une fois de vraies feuilles. Mais ceci met les vues de Goethe sens dessus dessous. Un organe perceptible aux sens est par principe considéré comme premier et l'on en déduit l'autre organe d'une

manière également perceptible. Goethe n'a jamais vu la chose ainsi. Pour lui, ce qui est le premier selon le temps n'est pas du tout également le premier selon l'idée, selon le principe. Ce n'est pas parce que les étamines ont été une fois de vraies feuilles qu'elles sont aujourd'hui apparentées aux feuilles ; non, c'est au contraire parce qu'elles leur sont idéellement apparentées, selon leur essence intérieure, qu'elles sont apparues une fois sous forme de vraies feuilles. La transformation perceptible aux sens est seulement conséquence de la parenté idéelle et non pas inversement. L'identité de tous les organes latéraux de la plante est aujourd'hui un fait constaté empiriquement ; mais pourquoi dit-on qu'ils sont identiques ? Selon Schleiden, parce qu'ils se développent *tous*, sur l'axe, de telle façon qu'ils sont déviés en des sujets latéraux, la formation latérale des cellules restant seulement sur le corps d'origine et sans que de nouvelles cellules ne se forment à l'extrémité qui est formée d'abord. C'est là une parenté purement extérieure et l'idée d'identité est considérée comme sa conséquence. Ici encore il en est autrement chez Goethe. Pour lui les organes latéraux sont identiques de par leur idée, de par leur essence intérieure ; c'est pourquoi ils *apparaissent* aussi extérieurement comme des formations identiques. La parenté perceptible aux sens est pour lui une conséquence de la parenté intérieure, idéelle. La conception goethéenne se distingue de la conception matérialiste par les positions qu'elle a sur ces questions ; l'une et l'autre ne se contredisent pas, elles se complètent. Les idées de Goethe constituent le fondement de l'autre conception. Ces idées ne sont pas seulement une prédiction poétique de découvertes à venir, mais des découvertes théoriques faites indépendamment, qui sont encore loin d'être reconnues à leur juste valeur et dont la science se nourrira encore longtemps. Quand les faits empiriques sur lesquels il s'appuyait seront depuis

longtemps dépassés par des recherches de détail plus précises, voire en partie réfutées, les idées présentées sont à tout jamais fondamentales pour la science de l'organique, car elles sont indépendantes de ces faits empiriques. De même que chaque planète nouvellement découverte doit tourner autour de son étoile fixe selon les lois de Kepler, de même chaque processus de la nature organique doit se dérouler selon les idées de Goethe. Longtemps avant Kepler et Copernic on voyait les phénomènes dans le ciel étoilé. Ils furent les premiers à en découvrir les lois. Longtemps avant Goethe on observait les règnes de la nature organique. Goethe en décrivit les lois. *Goethe est le Copernic et le Kepler du monde organique.*

L'on peut également comprendre l'essence de la théorie goethéenne de la manière suivante. A côté de la mécanique empirique habituelle qui collecte seulement les faits, il y a encore une mécanique rationnelle, qui de la nature intérieure des principes mécaniques fondamentaux déduit les lois a priori en tant que nécessaires. La science organique rationnelle est aux théories de Darwin, de Haeckel, etc., ce que ces principes mécaniques fondamentaux sont aux lois a priori. Au début, Goethe ne vit pas tout de suite cet aspect de sa théorie. Il est vrai que plus tard il en parle déjà très résolument. Lorsqu'il écrit le 21 janvier 1832 à Heinrich Wilhelm Ferdinand Wackenroder : "*Continuez à me faire connaître tout ce qui vous intéresse ;* cela se rattachera bien en quelque point à mes réflexions", il veut simplement dire par là qu'il a découvert les principes fondamentaux de la science organique d'où tout le reste doit pouvoir être déduit. Mais à une époque antérieure tout cela agissait inconsciemment en son esprit et il traitait les faits en conséquence[55]. Cela ne se concrétisa pour lui que par ce premier entretien scientifique avec Schiller, que nous relatons plus loin[56]. Schiller reconnut tout de suite la nature

idéelle de la plante primordiale de Goethe et prétendit qu'aucune réalité ne pouvait convenir pour une telle idée. Cela incita Goethe à réfléchir à la relation entre ce qu'il appelait le type et la réalité empirique. Il tomba ici sur un problème parmi les plus importants de la recherche humaine en général : le problème de la corrélation entre idée et réalité, entre penser et expérience. Et *ceci* lui devint de plus en plus clair : aucun des objets empiriques particuliers ne correspond parfaitement à son type ; aucun être de la nature ne lui était identique. Le contenu du concept de type ne peut donc, en tant que tel, être issu *du* monde des sens, bien qu'il soit acquis *au contact de* celui-ci. Il doit donc résider dans le type lui-même ; l'idée d'essence primordiale ne pouvait être qu'une idée qui, grâce à une nécessité présente en elle, développe à partir d'elle-même un contenu qui alors apparaît dans le monde manifesté sous une autre forme – sous la forme de la perception. Il est de ce point de vue intéressant de voir comment Goethe lui-même défendit devant des naturalistes empiristes *les droits de l'expérience* et la stricte distinction à faire entre l'idée et l'objet. Sömmerring lui envoie en 1796 un livre dans lequel il (Sömmerring) tente de découvrir le siège de l'âme. Goethe estime dans une lettre qu'il adresse le 28 août 1796 à Sömmerring que celui-ci a par trop mêlé la métaphysique à ses observations ; une idée sur les *objets de l'expérience* ne se justifie pas si elle va au-delà de ceux-ci, si elle n'est pas fondée dans l'essence des objets eux-mêmes. Avec les objets de l'expérience l'idée est un organe pour concevoir comme une corrélation nécessaire ce qui, sinon, n'est simplement perçu que dans une aveugle juxtaposition dans l'espace et dans le temps. Mais du fait que l'idée ne doit rien apporter de nouveau à l'objet, il résulte que ce dernier est en lui-même idéel quant à son essence ; et que la réalité empirique doit avoir, en somme, deux aspects : dans l'un elle est une

réalité particulière, individuelle, dans l'autre une réalité idéelle et générale.

La fréquentation des philosophes contemporains, de même que la lecture de leurs œuvres amenèrent Goethe à bien des points de vue sur ce sujet. L'œuvre de Schelling *L'âme du monde* et son *Esquisse d'une philosophie de la nature* (*Annales* 1798-1799), ainsi que les *Eléments de la science philosophique de la nature* de Steffens eurent sur lui une influence fructueuse. Il eut aussi bien des discussions avec Hegel. Ce sont là des stimulations qui l'amenèrent finalement à reprendre l'étude de Kant, dont Goethe, poussé par Schiller, s'était déjà occupé. En 1817 (voir *Annales*), il examina sous son aspect historique l'influence de Kant sur ses idées de la nature et des choses naturelles. C'est à cette réflexion qui touche à l'élément central de la science que nous devons les essais :

Evénement heureux,
Faculté de juger intuitive,
Réflexion et résignation,
Impulsion formatrice,
On excuse l'entreprise,
On introduit l'intention,
On préface le contenu,
Histoire de mes études botaniques,
Genèse de l'essai sur la métamorphose des plantes.

Tous ces essais exposent l'idée, déjà évoquée précédemment, que tout objet a deux aspects : l'un immédiat, celui de sa manifestation (forme phénoménale), le second qui contient son *essence*. Goethe accède ainsi à la seule vision satisfaisante de la nature, celle qui fonde une méthode vraiment objective. Lorsqu'une théorie considère l'idée comme quelque chose d'étranger à l'objet lui-même, de

simplement subjectif, elle ne peut prétendre être vraiment objective, si tant est qu'elle se serve de l'idée. Goethe au contraire peut affirmer ne rien ajouter aux objets qui ne soit pas déjà présent en eux-mêmes.

C'est aussi dans le domaine du détail, du réel que Goethe s'intéressa à une branche du savoir à laquelle ses idées se rapportaient. En 1795 il suivit chez Loder des cours sur la science des ligaments ; à cette époque, il ne perdit jamais de vue l'anatomie et la physiologie, ce qui semble d'autant plus important que c'est précisément alors qu'il rédigeait ses conférences sur l'ostéologie. En 1796, il fit des essais de culture de plantes dans l'obscurité et sous des verres colorés. Plus tard vint aussi l'étude de la métamorphose des Insectes.

Une autre incitation vint du philologue [F.A.] Wolf, qui attira l'attention de Goethe sur son homonyme Wolff, lequel avait dès 1795 énoncé dans sa *Theoria generationis* des idées analogues à celles de Goethe sur la métamorphose des plantes. Goethe fut par là amené à étudier Wolff plus à fond, ce qui eut lieu en 1807 ; cependant il trouva plus tard que Wolff, malgré toute sa perspicacité, ne voyait pas clairement ce qui était précisément l'essentiel. Il ne connaissait pas encore le type comme élément non sensoriel, développant son contenu uniquement par nécessité interne. Il considérait encore la plante comme un assemblage extérieur, mécanique d'éléments isolés.

Les relations avec de nombreux naturalistes amis, ainsi que la joie d'avoir trouvé pour ses efforts l'estime et l'imitation de beaucoup d'esprits en affinité avec lui, amenèrent Goethe en 1807 à l'idée de publier les fragments, jusque-là en réserve, de ses études scientifiques. Il abandonna peu à peu son projet d'écrire un ouvrage scientifique d'une certaine ampleur. Mais la publication des différents essais ne se fit pas encore en 1807. Son intérêt pour la théorie des couleurs repoussa encore pour quelque

temps la morphologie à l'arrière-plan. Le premier cahier n'en parut qu'en 1817. Deux autres volumes parurent ensuite jusqu'en 1824, le premier en quatre cahiers, le second en deux. A côté des essais sur les propres vues de Goethe, nous trouvons là des comptes rendus de publications savantes importantes du domaine de la morphologie et aussi des traités d'autres savants, mais dont les exposés sont toujours des compléments à l'explication que Goethe donne de la nature.

Deux fois encore Goethe se trouva appelé à s'occuper avec beaucoup d'intensité des sciences de la nature. C'étaient dans les deux cas des publications importantes dans le domaine de ces sciences et qui étaient dans le rapport le plus étroit avec ses propres entreprises. La première fois, l'incitation fut donnée par les travaux du botaniste Martius sur la tendance spirale, la seconde fois par une controverse scientifique à l'Académie française des Sciences.

Martius considérait que la forme de la plante était dans son développement composée d'une tendance spirale et d'une tendance verticale. La tendance verticale agit sur la croissance en direction de la racine et de la tige ; la tendance spirale sur l'extension dans les feuilles, les fleurs, etc. Goethe ne vit dans cette idée qu'un développement prenant surtout en considération le spatial (vertical, spirale) de ses idées qu'il avait déjà consignées en 1790 dans l'ouvrage sur la métamorphose. En ce qui concerne la preuve de cette affirmation, nous renvoyons à nos remarques dans l'article de Goethe sur la tendance spirale de la nature[57], d'où il ressort que Goethe n'avance dans cet article rien d'essentiellement nouveau par rapport à ses idées antérieures. Nous voudrions adresser ce propos particulièrement à ceux qui prétendent que l'on peut même percevoir là chez Goethe un recul de ses claires vues antérieures vers les “plus profondes profondeurs de la mystique”.

Goethe rédigea encore à l'âge le plus avancé (de 1830 à 1832) deux articles sur la controverse scientifique entre les deux naturalistes Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire. Dans ces articles nous trouvons encore une fois, réunis en un raccourci sans réplique, les principes de la vision goethéenne de la nature.

Cuvier était, tout à fait dans le sens des anciens naturalistes, empiriste. Il cherchait pour chaque espèce animale un concept particulier qui lui corresponde. Il croyait devoir admettre dans l'édifice conceptuel de son système de la nature organique autant de types particuliers qu'il y a d'espèces animales différentes présentes dans la nature. Mais chez lui les différents types se trouvaient les uns à côté des autres, sans aucun intermédiaire. Il ne prenait pas en considération ce qui suit. Notre besoin de connaissance n'est pas satisfait par le particulier tel qu'il se présente immédiatement à nous dans le phénomène. Mais comme nous abordons un être du monde des sens avec la seule intention précisément de le connaître, l'on ne peut admettre que la raison pour laquelle nous nous disons insatisfaits du particulier en tant que tel tient à notre faculté de connaître. Nécessairement elle réside plutôt dans l'objet lui-même. L'être du particulier n'est lui-même encore nullement épuisé par cette sienne particularité ; il incite, pour être compris, à aller à ce qui n'est pas particulier, mais est un élément général. Cet idéel-général est le véritable être – l'essence – de chaque existence particulière. Celle-ci n'a dans la particularité qu'un aspect de son existence, tandis que l'autre en est le général – le type[58]. L'on peut ainsi comprendre qu'on dise du particulier qu'il est une forme du général. Et parce que l'essence proprement dite, la substance du particulier est ce qui ainsi est idéellement général, ce dernier ne peut pas être déduit, abstrait du particulier. Parce qu'il ne peut tirer de nulle part son contenu, il doit se le donner

lui-même. Le typique-général est donc tel qu'en lui contenu et forme sont identiques. Mais c'est pourquoi il ne peut être saisi que dans sa qualité de totalité, indépendamment du particulier. La science a pour tâche de montrer en chaque donnée particulière comment celle-ci se subordonne selon son essence à l'idéel-général. C'est par là que les *modes* particuliers d'existence en arrivent au stade de détermination et de dépendance réciproques. Ce qui sinon ne peut être perçu que juxtaposé dans l'espace et se succédant dans le temps est vu dans la *nécessaire* cohésion. Mais Cuvier ne voulait rien savoir de cette dernière conception. C'était par contre celle de Geoffroy Saint-Hilaire. C'est ainsi que se présente en réalité la perspective dans laquelle Goethe s'intéresse à cette controverse. L'affaire fut déformée de multiples façons du fait qu'à travers les lunettes des conceptions les plus modernes on regardait les faits sous un tout autre jour que celui où ils apparaissent quand on les aborde sans idée préconçue. Geoffroy se réclamait non pas seulement de ses propres recherches, mais aussi de plusieurs collègues allemands de même tendance, et parmi eux il nomme aussi *Goethe.*

L'intérêt que Goethe eut à cette affaire fut extraordinaire. Il fut enchanté de trouver en Geoffroy Saint-Hilaire un collègue : "*Maintenant Geoffroy Saint-Hilaire est décidément de notre côté et avec lui tous ses élèves et disciples importants en France. Cet événement est pour moi d'une valeur tout à fait incroyable et j'exulte à bon droit de la victoire définitive d'une cause à laquelle j'ai consacré ma vie et qui est aussi en premier lieu la mienne,*" dit-il le 2 août 1830 à Eckermann (*Conversations*, 3e partie). C'est en somme un phénomène singulier qu'en Allemagne les travaux de Goethe n'aient trouvé d'écho que chez les philosophes, mais moins chez les naturalistes, et qu'en France par contre ils en aient eu de plus remarquables chez ces derniers. De Candolle accordait la plus grande attention

à la théorie goethéenne de la métamorphose et d'une façon générale traita la botanique d'une manière qui n'était pas très éloignée des vues goethéennes. La *Métamorphose* de Goethe était également déjà traduite en français par [F.de] Gingins-Lassaraz. Dans ces conditions, Goethe pouvait bien espérer qu'une traduction en français de ses écrits botaniques, entreprise avec sa participation, ne tomberait pas en terrain stérile. Et c'est aussi en 1831 que Frédéric Jacob Soret fit cette traduction en continuelle collaboration avec Goethe. Elle comprenait ce premier *Essai* de 1790, l'*Histoire des études botaniques*[59] de Goethe et l'effet de sa théorie sur les contemporains, ainsi que quelques pages sur De Candolle, en français avec texte allemand en regard.

V

CONCLUSION SUR LES VUES MORPHOLOGIQUES DE GOETHE

Maintenant qu'au terme de cet examen des pensées de Goethe touchant la métamorphose, je jette un regard en arrière sur les vues que je me suis senti poussé à exprimer, je ne puis me dissimuler qu'un grand nombre d'éminents représentants de différentes orientations de la science ont une autre manière de voir. Leur position vis-à-vis de Goethe m'est nettement présente à l'esprit ; et l'on pourrait d'avance avoir quelque idée du jugement qu'ils prononceront sur ma tentative de défendre le point de vue de notre grand penseur et poète.

Les opinions sur les entreprises de Goethe dans le domaine scientifique s'opposent et se divisent en deux camps opposés.

Les représentants du monisme moderne, le professeur Haeckel à leur tête, voient en Goethe le prophète du darwinisme, qui conçoit l'organisme régi tout à fait dans leur sens par les lois qui sont aussi à l'œuvre dans la nature inorganique. Ce qui manquait à Goethe, ce n'aurait été que la théorie de la sélection par laquelle Darwin a, le premier, *fondé* la conception moniste du monde et élevé la théorie de l'évolution au rang de certitude scientifique.

Face à ce point de vue, il en est un autre qui admet que l'idée de type ne serait chez Goethe rien de plus qu'un concept général, une idée au sens de la philosophie platonicienne. Goethe aurait certes exprimé certaines affirmations qui rappellent la théorie de l'évolution à laquelle il serait arrivé par le panthéisme inhérent à sa nature, mais il n'aurait pas éprouvé le besoin d'aller jusqu'à l'ultime

fondement mécanique. C'est pourquoi il ne saurait être question chez lui de théorie de l'évolution au sens moderne du terme.

J'ai tenté d'expliquer les vues de Goethe *sans présupposer un point de vue positif quelconque*, uniquement à partir de l'être même de Goethe, de la totalité de son esprit. Il m'est alors apparu clairement que ni l'une ni l'autre des orientations évoquées n'ont interprété sa vision de la nature de façon tout à fait juste, – si exceptionnelle que soit l'importance de ce qu'elles ont apporté en vue d'un jugement sur Goethe.

Le premier des points de vue ainsi caractérisés a tout à fait raison d'affirmer que Goethe, en s'efforçant d'expliquer la nature organique, a combattu le dualisme qui admet des barrières infranchissables entre celle-ci et le monde inorganique. Mais Goethe soutenait la possibilité de cette explication non pas parce qu'il concevait les formes et phénomènes de la nature organique dans un ensemble mécanique, mais parce qu'il voyait que l'ensemble *supérieur* dans lequel ceux-ci se trouvent n'est aucunement inaccessible à notre connaissance. Il concevait certes l'univers de manière moniste en tant qu'unité non divisée – dont il n'excluait pas du tout l'être humain (voir Goethe à W.H. Jacobi, 23.11.1801[60]) – mais il reconnaissait cependant qu'*à l'intérieur* de cette unité, il faut distinguer des degrés qui ont leurs propres lois. Il voulut dès sa jeunesse refuser les tendances à se représenter l'unité comme une *uniformité* et à concevoir le monde organique, ainsi que tout ce qui en général au sein de la nature apparaît en tant que nature supérieure, comme étant régis par les lois agissant dans le monde inorganique (voir *Histoire de mes études botaniques*). C'est aussi ce refus qui lui imposa plus tard d'admettre une faculté de juger intuitive, par laquelle nous saisissons la nature organique, à l'opposé de l'entendement discursif par lequel nous connaissons la

nature inorganique. Goethe conçoit le monde comme un cercle de cercles dont chacun a son propre principe d'explication. Les monistes modernes ne connaissent qu'un unique cercle, celui des lois de la nature inorganique.

La seconde des opinions présentées sur Goethe reconnaît qu'il s'agit chez lui d'autre chose que du monisme moderne. Mais comme leurs représentants considèrent comme un postulat de la science que la nature organique soit expliquée tout comme l'est l'inorganique et comme ils repoussent a priori avec horreur une vision telle que celle de Goethe, ils estiment en général inutile d'entrer dans les détails de ses recherches.

Ainsi, ni ici ni là, les grands principes de Goethe ne purent être vus dans leur *pleine* valeur. Or ces principes sont justement ce que les efforts de Goethe ont de remarquable et pour qui a pris conscience de toute leur profondeur, ils sont ce qui ne perd pas son importance, même s'il reconnaît que bien des *détails* de la recherche goethéenne ont besoin d'être corrigés.

De là vient, pour qui tente de faire connaître les vues de Goethe, l'exigence de porter ses regards sur l'élément *central* des vues goethéennes de la nature, en dépassant le jugement critique porté sur ce que Goethe a trouvé dans tel ou tel chapitre des sciences de la nature*.

Alors que je tentais de répondre à cette exigence, l'éventualité n'était pas loin que je sois mal compris, précisément par ceux dont l'incompréhension m'était la plus douloureuse, les empiristes purs. Je pense à ceux qui sont de tous côtés à la recherche de corrélations constatables effectivement entre les organismes, la substance proposée empiriquement, et qui considèrent que la question des principes originels de la science organique est encore aujourd'hui ouverte. Mes exposés ne peuvent pas être dirigés contre eux, car ils ne les concernent pas. Au

contraire : je bâtis précisément sur eux une partie de mes espoirs, parce qu'ils ont, de tous côtés, les mains encore libres. Ce sont aussi eux qui auront encore à rectifier plus d'un point soutenu par Goethe, car il faisait parfois des erreurs dans le domaine des faits ; ici non plus, même le génie ne peut naturellement pas franchir les barrières de son époque.

Cependant, sur le plan des principes, il est parvenu à des vues fondamentales qui ont pour la science de l'organique la même importance qu'ont les lois fondamentales de Galilée pour celle de l'inorganique.

C'est ce que je me suis donné pour tâche de fonder.

Puissent ceux que mes mots ne sont pas capables de convaincre voir au moins l'honnête vouloir avec lequel je me suis efforcé, sans considération de personnes, uniquement tourné vers la chose, de résoudre le problème évoqué, qui était d'expliquer les œuvres scientifiques de Goethe à partir de sa nature et d'exprimer une conviction exaltante pour moi.

Dès lors qu'on a commencé d'expliquer dans cet esprit, avec bonheur et succès, les œuvres littéraires de Goethe, ceci implique déjà l'exigence d'introduire toutes les œuvres de son esprit dans ce type d'étude. Cela ne pourra pas rester à jamais non réalisé et je ne serai pas le dernier à me réjouir de tout cœur que cela réussisse mieux à mon successeur qu'à moi. Puissent des penseurs et chercheurs aux efforts juvéniles, ceux qui par leurs conceptions ne sont pas amenés à simplement s'étendre en surface, mais qui regardent en face l'élément *central* de notre connaître, accorder quelque attention à mes considérations et suivre, nombreux, ce que je me suis efforcé d'exposer, pour l'exposer plus parfaitement.

VI

LE MODE DE CONNAISSANCE GOETHÉEN

En juin 1794 Johann Gottlieb Fichte envoyait à Goethe les premiers feuillets de sa *Doctrine de la Science*. Après quoi ce dernier écrivit dès le 24 juin au philosophe : "*Je vous serai, quant à moi, très grandement redevable si vous me réconciliez enfin avec les philosophes dont je n'ai jamais pu me passer et avec lesquels je n'ai jamais pu me mettre d'accord.*" Ce que le poète cherchait ici chez Fichte, il l'avait jadis cherché chez Spinoza ; il le chercha par la suite chez Schelling et chez Hegel : une conception philosophique du monde qui serait selon sa manière de penser. Mais aucune des orientations philosophiques que le poète fut amené à connaître ne lui apporta pleine satisfaction.

Cela rend notre tâche notablement plus difficile. Nous voulons aborder Goethe par le côté philosophique. Si lui-même avait indiqué un point de vue scientifique comme étant le sien, nous pourrions nous référer à celui-ci. Mais ce n'est pas le cas. Et c'est ainsi que nous revient la tâche de discerner, parmi tout ce que nous avons du poète, le noyau philosophique qui se trouvait en lui et d'en esquisser une image. Nous pensons que le bon chemin pour résoudre ce problème est une orientation des idées fondée sur la philosophie de l'idéalisme allemand. Cette philosophie, on le sait, cherchait à sa manière à satisfaire aux besoins humains *les plus élevés*, les mêmes auxquels Goethe et Schiller consacrèrent leur vie. Elle provenait du même courant, celui de cette époque. Aussi est-elle bien plus proche de Goethe que ne le sont les conceptions qui aujourd'hui dominent largement les sciences. On pourra à partir de

cette philosophie former un point de vue, dont résulte de manière cohérente ce que Goethe a créé comme poète, ce qu'il a exposé comme savant. Ce serait totalement impossible à partir de nos orientations scientifiques actuelles. Nous sommes aujourd'hui très éloignés du mode de penser qui était inhérent à la nature même de Goethe.

Certes, il est exact que des progrès sont à noter dans tous les domaines de la culture. Mais on ne peut guère prétendre qu'il s'agit de progrès *en profondeur*. Cependant, tout de même, pour juger de la valeur d'une époque, seuls les progrès *en profondeur* sont déterminants. Or l'on pourrait au mieux caractériser notre époque en disant : elle refuse par principe tout progrès en profondeur parce qu'il serait inaccessible à l'être humain. Nous sommes devenus timorés dans tous les domaines, mais surtout dans celui du penser et du vouloir. Pour ce qui a trait au penser : l'on observe sans fin, l'on engrange les observations et l'on n'a pas le courage de lui donner la forme d'une conception scientifique de l'ensemble de la réalité. L'on accuse cependant la philosophie idéaliste allemande de n'avoir pas le caractère d'une science, parce qu'elle avait ce courage. Aujourd'hui on veut seulement *regarder* au moyen des sens et non pas *penser*. On a perdu toute confiance en le penser. On considère qu'il ne suffit pas à pénétrer les mystères du monde et de la vie ; on renonce en somme à toute solution des grandes énigmes de l'existence. La seule chose considérée comme possible est *de mettre en système les affirmations de l'expérience*. En quoi l'on oublie simplement qu'avec cette manière de voir, on se rapproche d'un point de vue considéré depuis longtemps comme dépassé. Le rejet de tout penser et l'accent mis sur l'expérience sensible n'est après tout, à y regarder plus profondément, rien d'autre que la croyance aveugle des religions en la Révélation. Or cette croyance tient seulement à ce que

l'Eglise transmet des vérités toutes faites, auxquelles on doit croire. Le penser peut bien se donner la peine d'en saisir le sens plus profond ; il ne lui est cependant pas imparti d'*éprouver la vérité elle-même*, de pénétrer par sa propre force dans la profondeur du monde. Et la science de l'expérience : que demande-t-*elle* au penser ? Qu'il prête l'oreille à ce que disent les faits et qu'il interprète ces affirmations, qu'il les ordonne, etc. Mais elle aussi dénie au penser de pénétrer de façon autonome au cœur du monde. Là, c'est la théologie qui exige la soumission aveugle du penser aux sentences de l'Eglise, ici c'est la science exigeant la soumission aveugle du penser aux sentences de l'observation sensorielle. Là tout comme ici, le penser autonome qui pénètre dans les profondeurs est considéré comme dénué de valeur. La science fondée sur l'expérience n'oublie qu'une chose. Des milliers et des milliers de gens ont contemplé un fait accessible à nos sens et sont passés sans remarquer ce qu'il avait de singulier. Puis vint quelqu'un qui le regarda et perçut en lui une loi importante. D'où cela vient-il ? Mais simplement de ce que le découvreur savait regarder autrement que ses prédécesseurs. Il vit le fait avec d'autres yeux que ceux de ses semblables. En regardant il eut une pensée lui disant comment l'on doit mettre les faits en corrélation avec d'autres, ce qui est important pour eux, ce qui ne l'est pas. C'est ainsi qu'*en pensant* il mit la chose à sa juste place et qu'il vit plus que les autres. *Il vit avec les yeux de l'esprit.* Toutes les découvertes scientifiques reposent sur le fait que l'observateur sait observer de la façon qui est réglée par la pensée juste. *Le penser* doit conduire l'observation selon la nature. Il ne le peut si le chercheur a perdu la foi en le penser, s'il ne sait pas quelle portée attribuer à ce dernier. La science fondée sur l'expérience erre çà et là, désemparée, dans le monde des phénomènes ; le monde des sens devient pour elle une

diversité source de confusion, parce qu'elle n'a pas dans le penser l'énergie pour pénétrer jusqu'au centre.

On parle aujourd'hui de limites de la connaissance, parce qu'on ne sait pas où se trouve le but du penser. On n'a pas de vue claire de *ce que* l'on veut atteindre et l'on doute *que* l'on arrive à l'atteindre. Si aujourd'hui quelqu'un venait nous montrer du doigt la solution de l'énigme de l'univers, nous n'en tirerions rien, parce que nous ne savons pas ce que nous devons penser de la solution.

Et avec le vouloir, avec l'agir, il en est tout à fait de même. On ne sait pas donner à sa vie des tâches définies qui soient à notre portée. On aspire en rêve à des idéaux indéterminés, confus, et l'on se plaint alors quand on n'atteint pas ce dont on a à peine une obscure, et encore bien moins une claire représentation. Que l'on demande à l'un des pessimistes de notre époque ce qu'il veut au juste et ce qu'il désespère d'atteindre. Il ne le sait pas. Des natures problématiques, voilà ce que sont tous ceux qui ne sont à la hauteur d'aucune situation et pourtant ne sont satisfaits d'aucune. Mais que l'on ne se méprenne pas sur mon propos. Je ne veux pas faire l'éloge de l'optimisme superficiel qui, satisfait des jouissances triviales de la vie, ne demande rien de plus élevé et de ce fait ne manque jamais de rien. Je ne veux pas condamner des individus qui ressentent douloureusement ce qu'il y a de profondément tragique à être dépendant de conditions qui paralysent tous nos actes et que nous nous efforçons vainement de changer. Seulement, n'oublions pas que la souffrance nous point quand l'éclair du bonheur nous frappe. Que l'on songe à une mère : combien sa joie de voir ses enfants prospérer sera embellie, si elle fut acquise au prix de soucis, d'épreuves, de difficultés. Tout homme qui pense tant soit peu dignement devrait refuser un bonheur offert par quelque puissance extérieure, parce qu'il

ne peut tout de même pas ressentir comme un bonheur ce qui lui est apporté tel un cadeau non mérité. Si quelque créateur avait entrepris de créer l'homme, avec la pensée de donner en même temps le bonheur en héritage à celui qui serait à son image, il eût mieux fait de le laisser incréé. Cela élève la dignité de l'être humain que, toujours, ce qu'il crée soit cruellement détruit ; car il faut que sans cesse il forme et crée de nouveau ; et c'est dans l'agir que se trouve notre bonheur, dans ce que nous accomplissons nous-mêmes. Il en est du bonheur en cadeau comme de la vérité révélée. La seule chose digne de l'homme est qu'il cherche lui-même la vérité, que ne le dirige ni l'expérience, ni la révélation. Une fois cela reconnu de façon claire et nette, les religions révélées seront au bout de leur rouleau. Alors l'être humain ne tiendra plus du tout à ce que Dieu se révèle à lui ou lui prodigue ses bénédictions. Il voudra connaître de par son propre penser, fonder son bonheur de par sa propre force. Que quelque puissance supérieure dirige, en bien ou en mal, nos destins, cela ne nous regarde pas ; nous avons à tracer nous-mêmes la voie que nous devons suivre. La plus sublime idée de Dieu reste bien toujours d'admettre que Dieu s'est, après la création de l'homme, tout à fait retiré du monde et a totalement laissé celui-ci à lui-même.

Celui qui reconnaît au penser la faculté de percevoir ce qui dépasse l'appréhension sensorielle doit nécessairement lui reconnaître aussi des objets au-delà de la simple réalité accessible à nos sens. Or les objets du penser sont *les idées.* En s'emparant de l'idée, le penser se fond avec le fondement premier de l'existence universelle ; ce qui agit à l'extérieur entre dans l'esprit de l'homme : il devient *un* avec la réalité objective à sa plus haute puissance. *L'aperception de l'idée dans la réalité est la vraie communion de l'homme.*

Le penser a par rapport aux idées la même signification que l'œil par rapport à la lumière, l'oreille par rapport au son. *Il est organe d'appréhension.*

Cette manière de voir est en situation de réunir deux choses que l'on tient aujourd'hui pour totalement incompatibles : la méthode empirique et l'idéalisme, en tant qu'observation scientifique de l'univers. On croit qu'approuver la première conception entraînerait le rejet de la seconde. Cela est tout à fait inexact. Bien entendu, si vraiment l'on considère les sens comme les seuls organes d'appréhension d'une réalité objective, on doit en arriver à cette manière de voir. Car les sens ne livrent que des relations entre les choses réductibles à des lois mécaniques. Et ainsi la conception mécaniste de l'univers serait la seule véritable forme à donner à une telle conception. L'on commet en cela la faute d'omettre simplement les autres constituants, tout aussi objectifs, de la réalité, qui *ne* peuvent *pas* être ramenés à des lois mécaniques. *L'objectivement* donné ne coïncide absolument pas avec le donné *sensible*, comme la conception mécaniste du monde le croit. Le donné sensible n'est que la moitié du donné. L'autre moitié en sont les idées qui sont pareillement objet de l'expérience, à vrai dire d'une expérience plus haute, dont l'organe est le penser. Les idées, elles aussi, sont accessibles à une méthode inductive.

La science expérimentale actuelle suit la très juste méthode : s'en tenir au donné ; mais elle lui ajoute l'affirmation non recevable que cette méthode ne peut nous fournir qu'une réalité accessible aux sens. Au lieu de s'en tenir au "*comment*" nous en venons à nos vues, elle détermine a priori ce qu'est le "*quoi*" de celles-ci. La seule appréhension satisfaisante de la réalité est la méthode empirique avec un résultat de recherche idéaliste. C'est de l'idéalisme, cependant non pas celui qui va à la quête d'une *unité* nébuleuse et rêvée *des choses*, mais celui qui cherche

le contenu idéel concret de la réalité, tout comme l'hyper-exacte recherche actuelle a pour objet la teneur des faits.

En abordant Goethe avec de telles vues, c'est dans son être même que nous pensons pénétrer. Nous nous en tenons à l'idéalisme, mais en le développant ; nous ne nous basons pas sur la méthode dialectique de Hegel, mais sur un empirisme épuré, plus élevé.

Un tel idéalisme est aussi à la base de la philosophie d'Eduard von Hartmann. Hartmann cherche dans la nature l'unité d'ordre idéel, résultat positif issu d'un penser *substantiel.* Il refuse l'appréhension uniquement mécaniste de la nature et l'hyper-darwinisme qui s'en tient à l'apparent. Il est en science le fondateur d'un monisme concret. En histoire et en esthétique, il recherche l'idée concrète. Tout cela selon la méthode empirico-inductive.

La philosophie de Hartmann ne diffère de la mienne que sur la question du pessimisme et sur l'accent métaphysique qui oriente le système selon l'"inconscient". Pour ce dernier point, l'on voudra bien se reporter ci-dessous. Mais quant au pessimisme l'on fera la remarque suivante : ce que Hartmann mentionne comme arguments en faveur du pessimisme, c'est-à-dire de l'idée que rien dans le monde ne peut pleinement nous satisfaire, que constamment le déplaisir l'emporte sur le plaisir, je voudrais tout simplement le qualifier de *bonheur de l'humanité.* Ce qu'il met en avant, ce ne sont pour moi que des preuves qu'il est vain de s'efforcer d'atteindre la félicité. Nous devons en effet renoncer complètement à une telle aspiration et chercher sans détour notre vocation dans l'accomplissement désintéressé de tâches idéales que notre raison nous propose. Cela signifie-t-il autre chose que d'avoir à chercher notre bonheur seulement dans *l'agir créateur*, dans une activité sans trêve ?

Seul réalise sa destination celui qui agit, et qui agit sans égoïsme, qui ne vise pas à une récompense de son activité.

Il est déraisonnable de vouloir être récompensé pour ce qu'on a accompli ; il n'y a pas de récompense vraie. C'est ici que Hartmann devrait continuer à construire. Il devrait montrer, partant de tels préalables, quel peut bien être l'unique mobile de toutes nos actions. Là où il n'y a plus la perspective d'un but désiré, ce ne peut être que le don de soi-même à l'objet auquel on consacre son activité, *ce ne peut être que l'amour.* Une action par amour est la seule qui puisse être morale. L'étoile qui nous guide doit être dans la science *l'idée*, dans l'agir *l'amour.* Et nous sommes en cela revenus à Goethe. *"Ce qui importe à l'homme qui agit, c'est de faire ce qui est juste ; que ce qui est juste se réalise, il n'a pas à s'en soucier." "Tout notre tour de force consiste à renoncer à notre existence, afin d'exister."* (Maximes en prose).

Je n'en suis pas venu à ma vue du monde seulement par l'étude de Goethe ou même de l'hégélianisme. Je suis parti de la vision mécaniste et naturaliste du monde, mais je dus reconnaître, en y pensant intensément, qu'on ne peut en rester là. En procédant strictement selon la méthode scientifique, je trouvai dans l'idéalisme objectif la seule vue satisfaisante du monde. Ma *Théorie de la connaissance*[61] montre la manière dont un penser se comprenant lui-même et sans contradiction parvient à cette conception du monde. Je trouvai ensuite que cet idéalisme objectif imprègne par ses fondements la vision goethéenne du monde. Ainsi le développement de mes conceptions va vraiment depuis des années en parallèle avec l'étude de Goethe ; et je n'ai jamais trouvé d'opposition *de principe* entre mes idées de base et l'activité scientifique de Goethe. Je considère ma tâche comme accomplie, si j'ai au moins partiellement réussi : premièrement à développer mon point de vue de sorte que chez d'autres aussi il devienne vivant, et deuxièmement qu'il amène à la conviction que ce point de vue est vraiment goethéen.

VII

AU SUJET DE L'ORDONNANCE DES ŒUVRES SCIENTIFIQUES DE GOETHE

En publiant les œuvres scientifiques de Goethe, dont j'étais chargé, cette pensée me guidait : donner vie à l'étude des détails par la présentation du grandiose monde des idées qui en est le fondement. Ma conviction est que chaque affirmation isolée de Goethe reçoit un sens totalement nouveau, à savoir son *vrai* sens, si on l'aborde en pleine compréhension de sa profonde, de son englobante conception du monde. Il est certes indéniable que maint exposé de Goethe semble sur le plan scientifique tout à fait sans importance du point de vue de la science qui, entre-temps, a tant progressé. Mais ceci n'a pas du tout à entrer en considération. Car il s'agit de *ce que cet exposé signifie à l'intérieur de la conception du monde de Goethe.* A la hauteur d'esprit où le poète se tient, le besoin scientifique s'en trouve accru. Or sans besoin scientifique il n'est pas de science. *Quel genre de questions Goethe posait-il à la nature* ? C'est là ce qui importe. S'il y a répondu et comment, cela n'entre qu'en deuxième lieu en considération. Si nous avons aujourd'hui des moyens en suffisance, une plus riche expérience, fort bien, alors nous réussirons à trouver des solutions plus satisfaisantes aux problèmes qu'il posait. Mes exposés voudraient montrer que nous ne pouvons cependant faire mieux que de suivre avec plus de moyens les voies qu'il a indiquées. *Comment l'on doit poser des questions à la nature**, voilà avant tout ce que Goethe vient nous apprendre.

On perd de vue l'essentiel si l'on ne concède à Goethe rien d'autre que d'avoir présenté mainte observation qui,

redécouverte plus tard par la recherche, constitue aujourd'hui une composante importante de notre vision du monde. Ce qui importe chez lui n'est pas du tout le résultat qu'il nous transmet, mais bien la manière dont il y parvient. Lui-même dit pertinemment : "*Il en est des opinions auxquelles on se hasarde, comme de pions qu'on avance sur l'échiquier ; ils peuvent être perdus, mais ils ont engagé une partie, qui sera gagnée.*" Il en vint à une méthode absolument conforme à la nature. Il chercha à introduire cette méthode dans la science avec les moyens dont il disposait. Or il se peut que certains résultats ainsi obtenus aient été modifiés par les progrès de la science ; mais le processus scientifique qui fut ainsi engagé est un acquis durable de la science.

Ces considérations ne pouvaient rester sans influence sur l'ordre des textes à publier. L'on peut avec quelque apparence de raison demander pourquoi je ne me suis pas tout de suite engagé dans la voie qui semble avant toute autre indiquée, puisque je m'étais déjà écarté une fois[62] de la répartition jusqu'ici habituelle des textes, à savoir : les œuvres scientifiques générales dans le 1er volume, les œuvres organiques, minéralogiques et météorologiques dans le 2e, et les œuvres physiques dans le 3e. Alors le premier volume comporterait les points de vue généraux, les suivants les exposés particuliers sur la base des idées. Or, si tentant que cela soit : il n'aurait jamais pu me venir à l'esprit d'adopter un tel ordre. Je n'aurais pu arriver ainsi à ce que je voulais, à savoir, – pour reprendre l'allégorie de Goethe – : *rendre le plan du jeu reconnaissable par les pions que l'on se risque à avancer sur l'échiquier.*

Rien n'était plus éloigné de la pensée de Goethe que de partir consciemment de concepts généraux. Il part toujours de *faits concrets*, il les compare, les ordonne. Dès lors, leur fondement idéel lui apparaît. C'est une grande erreur d'affirmer que les idées ne sont pas le principe moteur

dans ce que crée Goethe, parce qu'à propos de l'idée du *Faust*, il a fait cette réflexion connue à satiété[63]. Dans sa réflexion sur les choses, après en avoir enlevé tout ce qui est inessentiel, contingent, il lui reste quelque chose qui est *l'idée* au sens où il l'entend. La *méthode* que Goethe emploie reste elle-même construite sur l'expérience pure, même là où il s'élève jusqu'à *l'idée.* Car il ne laisse nulle part un ingrédient subjectif se glisser dans sa recherche. Il libère seulement les phénomènes de ce qui est contingent, afin de pénétrer jusqu'à leur fondement le plus profond. Son sujet a pour seule tâche de préparer l'objet à révéler ce qu'il a de plus intérieur. "*Le vrai est semblable à Dieu ; il n'apparaît pas immédiatement, c'est à nous de le déceler en ses manifestations.*" Il s'agit de relier entre elles ces manifestations, de telle sorte que le "vrai" apparaisse. Dans un fait que nous venons observer, le vrai, *l'idée* préexiste déjà ; nous devons seulement écarter le voile qui nous le cache. La vraie méthode scientifique consiste à écarter ce voile. Goethe s'engagea dans cette voie. Et nous devons le suivre si nous voulons entièrement y pénétrer. Autrement dit : nous devons commencer par les textes de Goethe sur la nature organique, *parce que lui commença par ceux-là.* C'est ici que lui a d'abord été révélé le riche contenu d'idées qu'ensuite nous redécouvrons comme composantes de ses exposés méthodiques et généraux. Si nous voulons comprendre ces derniers, nous devons nous être déjà emplis de ce contenu. Les exposés sur la méthode sont un simple tissu de pensées pour celui qui ne s'efforce pas de suivre la voie de Goethe. Quant aux études sur les phénomènes physiques, elles sont venues chez Goethe seulement comme la conséquence de sa conception de la nature.

VIII

DE L'ART À LA SCIENCE

Celui qui entreprend de présenter l'évolution spirituelle d'un penseur doit nous expliquer par la voie de la psychologie, à partir des données de sa biographie, quelle fut l'orientation particulière de ce penseur. Dans le cas d'une présentation de Goethe, *le penseur*, la tâche n'est en cela pas encore achevée. Ici l'on ne demande pas seulement une justification et une explication de son orientation spécialement scientifique, mais aussi et en premier lieu comment, *d'une manière générale*, ce génie en est venu à être actif dans le domaine scientifique. Goethe eut beaucoup à souffrir de la fausse opinion de ses contemporains qui ne pouvaient concevoir que création poétique et recherche scientifique puissent être réunies en un seul esprit. Il s'agit ici de répondre avant tout à cette question : quels sont les motifs qui ont poussé le grand poète vers la science ? Le passage de l'art à la science tient-il à son penchant subjectif, à un arbitraire personnel ? Ou bien l'orientation artistique de Goethe était-elle ainsi faite qu'*elle* devait *nécessairement* le pousser vers la science ?

Dans le premier cas, se consacrer en même temps à l'art et à la science aurait simplement le sens d'un enthousiasme personnel *occasionnel* pour les deux directions des aspirations humaines ; nous aurions affaire à un poète qui se trouve par hasard être aussi un penseur, et il aurait bien pu se trouver qu'avec une biographie un peu différente, Goethe ait pris les mêmes voies en poésie, sans seulement s'être même soucié de science. Les deux aspects de cet homme nous intéresseraient alors séparément comme tels, chacun d'eux aurait peut-être pour une large part fait

progresser l'humanité. Mais tout cela serait également le cas si les deux directions spirituelles avaient été réparties sur deux personnalités. Le *poète* Goethe n'aurait rien à voir avec le *penseur* Goethe.

Par contre dans le deuxième cas, l'orientation artistique de Goethe était telle qu'elle tendait nécessairement de l'intérieur à être complétée par le penser scientifique. Il est alors absolument impensable que les deux orientations aient été réparties sur deux personnalités. Chacune des deux orientations ne nous intéresse alors *pas seulement* par elle-même, mais aussi de par sa relation avec l'autre. Alors il y a un passage *objectif* de l'art à la science, un point où l'un et l'autre se touchent, de telle sorte que l'accomplissement dans l'un des domaines appelle à l'accomplissement dans l'autre. Alors Goethe n'obéissait pas à un penchant personnel, mais son orientation artistique éveillait en lui des besoins que seule l'activité scientifique pouvait contenter.

Notre époque croit faire ce qu'il faut en éloignant le plus possible l'art de la science. Ils doivent être deux pôles parfaitement opposés de l'évolution culturelle de l'humanité. La science doit – pense-t-on – nous ébaucher une image autant que possible objective du monde, elle doit nous montrer la réalité dans un miroir, ou en d'autres termes : elle doit s'en tenir au pur donné, en se dépouillant de tout arbitraire subjectif. Pour ses lois l'autorité est le monde objectif, c'est à lui que la science doit se soumettre. La mesure du vrai et du faux doit être entièrement tirée des objets de l'expérience.

Il doit en être tout autrement des créations de l'art. La loi leur est donnée par la force auto-créatrice de l'esprit humain. Pour la science, toute ingérence de la subjectivité humaine viendrait falsifier la réalité, transgresser l'expérience ; l'art, par contre, se développe sur le terrain

d'une géniale subjectivité. Ses créations sont œuvres de la force d'imagination humaine ; elles ne sont pas des reflets du monde extérieur. C'est en dehors de nous que les lois scientifiques ont leur origine dans ce qui existe objectivement ; en nous que l'ont les lois esthétiques, dans notre individualité. C'est pourquoi ces dernières n'ont pas la moindre valeur pour la connaissance, elles engendrent des illusions sans le moindre facteur de réalité.

Celui qui saisit la chose ainsi ne verra jamais clairement la relation entre la poésie goethéenne et la science goethéenne. Or c'est bien pourquoi l'une et l'autre sont mal comprises. L'importance que Goethe a dans l'histoire universelle tient justement à ce que son art émane directement de *la source originelle de l'être*, en ce qu'il ne comporte rien d'illusoire, rien de subjectif ; cet art apparaît comme annonciateur de la légalité que le poète, à l'écoute des profondeurs de l'active nature, a tirée de l'esprit du monde. A ce niveau, l'art devient l'interprète des mystères du monde, tout comme la science l'est dans un autre sens.

C'est d'ailleurs bien toujours ainsi que Goethe a conçu l'art. L'art était à ses yeux *l'une* des révélations de la loi originelle du monde, la science en était *l'autre*. Pour lui, art et science émanaient d'une *unique* source. Tandis que le savant plonge dans les profondeurs de la réalité pour en exprimer les forces qui la meuvent sous forme de pensées, l'artiste cherche à insérer dans son matériau ces mêmes puissances qui la meuvent. "*Je pense que l'on pourrait donner à la science le nom de connaissance du général, de savoir abstrait ; l'art, par contre, serait science appliquée à l'action ; la science serait raison et l'art son mécanisme, de sorte que l'on pourrait encore l'appeler science pratique. Ainsi, finalement la science serait le théorème et l'art le problème.*" Ce que la science exprime sous forme d'idée (théorème), l'art doit le graver dans la matière, doit en devenir le problème. "*Dans les œuvres de l'homme, comme*

dans celles de la nature, ce sont les intentions qui, par excellence, méritent l'attention", dit Goethe. Partout il ne cherche pas seulement ce qui dans le monde extérieur est donné aux sens, mais la tendance qui le fait devenir. Appréhender *cette* tendance par la science, lui donner forme dans l'art, telle est sa mission. Dans ses propres créations la nature en vient "*à des spécifications qui sont autant d'impasses*" ; l'on doit aussi en revenir à ce qui aurait dû advenir si la tendance avait pu se développer sans obstacle, de même que le mathématicien n'a jamais en vue tel ou tel triangle, mais toujours la loi à la base de chaque triangle possible. Ce qui importe n'est pas *ce que* la nature a créé, mais selon quel principe elle l'a créé. Ce principe doit alors recevoir une forme qui soit selon sa propre nature, et non selon ce qui a eu lieu dans telle création naturelle particulière, laquelle dépend de mille contingences. L'artiste doit "*de l'ordinaire tirer le noble, de la non-forme le beau*".

Goethe et Schiller considèrent l'art dans sa pleine profondeur. Le beau est "*une manifestation des lois secrètes de la nature, qui sans l'apparition de celui-ci nous seraient restées éternellement cachées*". Un coup d'œil sur le *Voyage en Italie* du poète suffit à reconnaître que cela n'est pas qu'une phrase creuse, mais bien une conviction aussi intime que profonde. Lorsqu'il dit : "*Les hautes œuvres d'art, semblables aux œuvres les plus hautes de la nature, ont été produites par des hommes selon des lois* vraies *et* naturelles. *Tout arbitraire, tout imaginaire s'effondre ; là est la nécessité, là est Dieu*[64]", il en ressort que pour lui nature et art ont même origine. A propos de l'art des Grecs, il dit dans le même sens : "*Je présume qu'ils procédaient selon les lois d'après lesquelles la nature elle-même procède, et sur la trace desquelles je me trouve*[65]." Et de Shakespeare : "*Shakespeare se joint à l'esprit du monde ; il pénètre le monde tout comme le fait cet esprit ; rien n'est caché à aucun des deux ; mais tandis que l'esprit de l'univers a pour tâche de préserver*

des mystères, avant et souvent même après l'acte, l'intention du poète est de divulguer le mystère."

C'est ici aussi le lieu de rappeler la formule de la "*joyeuse époque de la vie*" dont le poète est devenu redevable à la *Critique de la faculté de juger* de Kant, alors qu'au fond il la devait simplement au fait qu' "*il voyait les productions de l'art et celles de la nature traitées comme une seule chose, de même que les facultés du jugement esthétique et du jugement téléologique s'éclairaient réciproquement*". "*Il me plaisait*" dit le poète "*que l'art des vers et la science comparée de la nature soient si proches parents, puisque tous deux sont soumis à la même faculté de jugement.*" Dans l'essai *Importante stimulation par un seul mot plein d'esprit*, Goethe place avec tout à fait la même intention son *penser* selon l'objet en regard de sa *création poétique* selon l'objet.

Ainsi l'art semble à Goethe tout aussi objectif que la science. Seules les formes de l'un et de l'autre sont différentes. Tous deux lui apparaissent comme émanant d'*une* unique essence, comme des étapes nécessaires d'*une* même évolution. Goethe éprouve une aversion pour toute conception qui assigne à l'art et au beau une place isolée, *en dehors* du tableau d'ensemble de l'évolution humaine. Il dit ainsi : "*En esthétique l'on a tort de parler de l'idée du beau ; l'on isole ainsi le beau, lequel ne peut se concevoir isolé*", ou bien : "*Le style repose sur les fondements les plus profonds de la* connaissance, *sur l'essence des choses, pour autant qu'il nous est accordé de la* connaître *dans des formes visibles, concrètes*[66]." *L'art repose donc sur le connaître.* Ce dernier a pour tâche de recréer dans les pensées l'ordre qui fait la cohésion du monde ; l'art, celle de donner forme particulière à cet ordre universel. Tout ce qui des lois du monde est accessible à l'artiste, il le met dans son œuvre. Celle-ci apparaît alors comme un monde en petit. C'est bien pourquoi la science doit venir compléter l'orientation goethéenne vers l'art. En tant qu'art, celle-ci est déjà connaissance. Car Goethe ne voulait ni science ni

art ; *il voulait l'idée.* Et cette idée, il l'exprime ou bien la représente, selon le côté qu'elle lui présente sur le moment. Goethe cherchait à s'allier avec l'esprit de l'univers et à nous en dévoiler l'agir ; il le fit par le moyen de l'art ou de la science, selon qu'il le fallait. Il n'y avait pas en Goethe une aspiration exclusive à l'art ou à la science, mais le désir incessant d'avoir regard sur "*toute force agissante, tout germe*".

Et pourtant Goethe n'est pas un poète philosophe, car ses poèmes ne prennent pas le détour des pensées pour en venir à la forme sensible ; ils coulent directement de la source de tout devenir, tout comme ses recherches scientifiques ne sont pas imprégnées d'imagination poétique, mais reposent directement sur l'aperception des idées. Sans que Goethe soit poète philosophe, le fond de son orientation apparaît bien, au regard d'un philosophe, être d'ordre philosophique.

La question de savoir si les travaux scientifiques de Goethe ont ou non valeur philosophique revêt par là une forme toute nouvelle. Il s'agit, à partir de ce qui est devant nous, de remonter par déduction aux principes à découvrir. Que devons-nous présupposer afin que les productions scientifiques de Goethe nous apparaissent découler de ces présupposés ? Nous devons exprimer ce que Goethe a laissé inexprimé, qui seul cependant nous rend compréhensibles ses vues.

IX

LA THÉORIE GOETHÉENNE DE LA CONNAISSANCE

Nous avons déjà indiqué dans le précédent chapitre que la conception scientifique goethéenne du monde n'existe pas en tant que totalité achevée et développée à partir d'un principe. Nous avons seulement affaire à des manifestations séparées, d'où nous voyons quel aspect prend telle ou telle pensée à la lumière de sa manière de penser. Tel est bien le cas dans ses œuvres scientifiques, dans les courtes indications qu'il donne sur tel ou tel concept, comme il le fait dans les *Maximes en prose* et dans les lettres à ses amis. Enfin ses œuvres poétiques nous mettent en présence d'une mise en forme artistique de sa vision du monde qui nous autorise également les déductions les plus diverses sur ce que sont ses idées fondamentales. Nous devons certes admettre sans aucune réserve que Goethe n'a jamais donné à ses principes fondamentaux l'expression d'un tout cohérent ; mais nous ne pouvons absolument pas trouver justifiée pour autant l'affirmation que la vision goethéenne du monde n'est pas issue d'un centre idéel, dont on peut donner une expression sous une forme strictement scientifique.

Nous devons avant tout voir clairement ce dont il est ici question. Ce qui dans l'esprit de Goethe venait dans toutes ses œuvres agir en tant que principe interne, moteur, qui les pénétrait et leur donnait vie, ne pouvait en tant que *tel* se porter au premier plan dans toute sa particularité. Précisément parce que chez Goethe ce principe pénètre *tout*, il ne pouvait en même temps se présenter à sa conscience *isolément*. S'il en avait été ainsi, il lui serait apparu en tant que chose achevée, en repos, au lieu, comme ce fut

effectivement le cas, d'être toujours le principe actif, agissant. Il incombe à l'interprète de Goethe de suivre les multiples activités et manifestations de ce principe, son flux continu, afin d'en tracer ensuite les contours idéels formant aussi une totalité achevée. Si nous parvenons à exprimer le contenu scientifique de ce principe avec clarté et précision et à le développer de tous côtés dans une logique scientifique, alors seulement les exposés exotériques de Goethe nous apparaîtront dans leur vraie lumière, parce que nous les verrons dans leur développement à partir d'un centre commun.

Nous devons dans ce chapitre traiter de la théorie goethéenne de la connaissance. Pour ce qui relève de cette science, une confusion est malheureusement intervenue depuis Kant, qu'il nous faut ici rapidement indiquer, avant d'en venir à la relation de Goethe à cette dernière.

Kant croyait que la philosophie avant lui avait fait fausse route, parce qu'elle aspirait à la connaissance de l'essence des choses sans d'abord se demander comment une telle connaissance est possible. Il voyait le vice foncier de toute activité philosophique avant lui dans le fait de porter sa réflexion sur la nature de l'objet à connaître avant d'avoir examiné le connaître lui-même en tant que faculté. C'est pourquoi il fit de cet examen le problème philosophique de base et inaugura ainsi une nouvelle orientation des idées. La philosophie fondée sur Kant a depuis lors mis en œuvre une force scientifique indescriptible pour répondre à cette question ; et aujourd'hui plus que jamais l'on cherche dans les milieux philosophiques à approcher de la solution de ce problème. Mais la théorie de la connaissance, devenue aujourd'hui une véritable question scientifique d'actualité, n'est censée être rien de plus que la réponse détaillée à la question : comment la connaissance est-elle possible ?

Appliquée à Goethe, cette question s'énoncerait alors ainsi : comment Goethe voyait-il la possibilité d'une connaissance ?

Cependant, à y regarder plus précisément, il apparaît que la réponse à la question posée ne peut absolument pas être placée en tête de la théorie de la connaissance. Lorsque je m'enquiers de la possibilité d'une chose, je dois avant tout l'avoir d'abord examinée. Mais qu'en serait-il si le concept de connaissance qu'ont Kant et ses disciples et dont ils demandent s'il est possible ou non se révélait lui-même tout à fait indéfendable, dès lors qu'il ne pourrait résister à une critique pénétrante ? Si notre processus de connaissance était tout autre que ce que Kant a défini ? Alors tout ce travail serait nul et non avenu. Kant est parti du concept commun du connaître et il a posé la question de sa possibilité. Selon ce concept, le connaître consisterait en une reproduction de conditions d'être qui existent *en elles-mêmes* et en dehors de la conscience. Mais l'on ne pourra rien déterminer sur la possibilité de la connaissance tant que l'on n'a pas répondu à la question de *ce qu'est* le connaître lui-même. L'on fait ainsi de la question : *qu'est-ce que le connaître* ? la première à poser dans la théorie de la connaissance. En ce qui concerne Goethe, notre tâche sera donc de montrer ce que Goethe se représentait par *connaître.*

Former un jugement d'ordre particulier, constater un fait ou une série de faits, ce qui selon Kant pourrait déjà être appelé connaissance, n'est pas encore du tout connaître au sens de Goethe. Sinon Goethe n'aurait pas dit du style qu'il repose sur les fondements les plus profonds de la *connaissance*, se plaçant ainsi à l'opposé de la simple imitation de la nature, où l'artiste se tourne vers les objets de la nature, en imite avec fidélité et application les formes, les couleurs le plus exactement possible, ne s'en *éloigne* scrupuleusement jamais. Cet *éloignement* du monde sensible

dans son *immédiateté* est caractéristique de la conception goethéenne du véritable *connaître*. Le donné immédiat est *l'expérience*. Mais dans le *connaître* nous créons une image du donné immédiat qui contient bien *plus* que ce que peuvent livrer les sens, qui pourtant sont les intermédiaires de toute expérience. Pour connaître la nature au sens de Goethe, nous ne devons pas la fixer dans sa facticité, mais c'est elle qui dans le processus du connaître doit se révéler être une réalité essentiellement plus élevée qu'elle n'apparaît au premier face à face. Le connaître de Mill suppose que tout ce que nous pouvons faire avec l'expérience est un simple rassemblement en groupes de choses isolées, qu'alors nous fixerions en des concepts abstraits. Cela n'est pas un vrai connaître. Car ces concepts abstraits de Mill n'ont pas d'autre tâche que de réunir ce qui se présente aux sens avec toutes les qualités de l'expérience immédiate. Un vrai connaître doit admettre que la forme immédiate du monde, tel qu'il se présente à nos sens, n'est pas encore sa forme essentielle, mais qu'elle ne va se révéler que dans le processus de connaître. Le connaître doit nous livrer ce que l'expérience sensible nous refuse, mais qui pourtant est réel. Le connaître de Mill n'est pas un véritable connaître, parce qu'il n'est qu'une expérience sensible élaborée. Il laisse les choses telles que les yeux et les oreilles nous les livrent. Nous ne devons pas dépasser le domaine des possibilités de l'expérience et nous perdre dans un produit de l'imagination, comme aimaient le faire les métaphysiciens anciens et modernes ; mais nous devons progresser de la forme de ce qui est objet d'expérience, telle qu'elle se présente à nous dans le donné sensible, vers une forme qui satisfasse notre raison.

Maintenant une question vient à se poser à nous : quelle est la relation entre le donné de l'expérience immédiate et l'image de l'expérience que produit le processus de

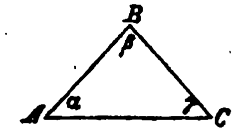
connaître ? Nous allons d'abord répondre à cette question pour elle seule et ensuite montrer que la réponse que nous donnons est une conséquence de la conception goethéenne du monde.

Le monde se présente à nous tout d'abord sous la forme d'une diversité dans l'espace et dans le temps. Nous percevons des détails spatialement et temporellement séparés : ici telle couleur, là telle forme ; maintenant tel son, ensuite tel bruit, etc. Prenons d'abord un exemple tiré du monde minéral et séparons très exactement ce que nous percevons avec nos sens de ce que livre le processus de connaissance. Nous voyons une pierre volant contre une vitre, la transperçant et, un peu plus tard, tombant à terre. Nous posons la question : quel est ici le donné de l'expérience immédiate ? Une série de perceptions visuelles qui se succèdent, venant des lieux que la pierre a successivement occupés, une série de perceptions auditives quand la vitre s'est brisée, la projection des éclats de verre, etc. Si l'on ne veut pas s'illusionner, l'on doit dire : à l'expérience *immédiate*, rien de plus n'est donné que cet agrégat incohérent d'actes de perception.

Cette stricte délimitation de ce qui est perçu immédiatement (de l'expérience sensible) se retrouve aussi chez Volkelt dans son excellent ouvrage *La théorie de la connaissance de Kant analysée selon ses principes fondamentaux* (1879), qui appartient à ce que la philosophie moderne a produit de meilleur. Cependant, on ne comprend absolument pas pourquoi Volkelt conçoit les images incohérentes de perception comme des représentations et ainsi, se coupe d'emblée à lui-même la voie d'une possible connaissance objective. Concevoir a priori l'expérience immédiate comme une totalité de représentations, c'est bien nettement chose préconçue. Quand j'ai devant moi un objet quelconque, je vois de lui la forme, la couleur, je

perçois en lui une certaine dureté, etc. Cet agrégat d'images offertes à mes sens est-il chose se trouvant en dehors de moi-même, ou bien est-il simple produit de représentation ? A priori, je ne le sais pas. Je ne puis mieux savoir dans quel rapport le monde donné est avec mes facultés de représentation, que savoir a priori – sans intervention de la pensée – si, par exemple, le réchauffement de la pierre est l'effet des rayons du soleil. Volkelt place en tête de la théorie de la connaissance le principe "*que nous avons une diversité de toutes sortes de représentations*". Il est exact que nous sommes devant une diversité ; mais d'où savons-nous que cette diversité consiste en représentations ? Volkelt fait en réalité cette chose, fort peu admissible, de commencer par affirmer : nous devons nous en tenir à ce qui nous est donné dans l'expérience immédiate, et vient ensuite présupposer – ce qui ne peut donc plus être donné – que le monde de l'expérience est monde de représentation. Si nous faisons une présupposition comme celle de Volkelt, nous sommes alors aussitôt contraints, dans la théorie de la connaissance, de poser la fausse interrogation définie précédemment. Si nos perceptions sont des représentations, alors tout notre savoir est un savoir de représentations et l'on en arrive à la question : comment une concordance est-elle possible entre la représentation et l'objet que nous nous représentons ?

Mais en quoi une science authentique est-elle concernée par cette interrogation ? Regardons les mathématiques ! Elles ont devant elles une figure formée par l'intersection de trois droites : un triangle. Les trois angles α, β, γ. sont entre eux dans un rapport constant ; ils constituent ensemble un angle de 180°, équivalent à deux droits. C'est là un jugement mathématique. L'on perçoit les trois angles α, β, γ. Le jugement de connaissance qui précède s'établit à partir d'une réflexion. Il établit un lien entre trois images



de perception. Il n'est pas question de penser à quelque objet existant derrière la représentation du triangle. Et c'est bien ce que font toutes les sciences. Elles tirent des fils qui vont d'image de représentation en image de représentation ; elles créent de l'ordre dans ce qui est pour la perception immédiate un chaos ; mais nulle part quelque chose d'extérieur au donné n'entre en considération. La vérité n'est pas la conformité d'une représentation à son objet, elle est l'expression d'une relation entre deux faits perçus.

Nous revenons à notre exemple de la pierre que l'on a lancée. Nous relions les perceptions visuelles qui partent de lieux distincts, où se trouve la pierre. Cette relation donne une ligne courbe (trajectoire) ; nous obtenons la loi du jet oblique ; si en outre nous considérons la nature du verre, puis concevons que la pierre en mouvement est *cause*, que le bris de la vitre est *effet*, etc., nous avons ainsi imprégné le donné de concepts, de sorte qu'il nous devient compréhensible. Tout ce travail qui rassemble la diversité de la perception en une *unité* conceptuelle s'accomplit *à l'intérieur* de notre conscience. Le lien idéel entre images de perception n'est pas donné par les sens, mais est appréhendé par notre esprit de façon absolument autonome. Pour un être doué de la seule faculté de perception sensible, tout ce travail serait simplement inexistant. Pour celui-ci le monde extérieur demeurerait simplement le chaos de perceptions incohérent que nous avons caractérisé comme étant ce qui se présente en premier lieu (immédiatement) à nous.

Ainsi donc, la conscience humaine est le lieu où les images de perception apparaissent dans leur corrélation idéelle, où à ces premières images l'on oppose la dernière, comme leur *contre-image* conceptuelle. Or, même si ce lien conceptuel (qui est loi) est, du fait de sa qualité substantielle, produit dans la conscience, il n'en résulte encore aucunement qu'étant donné sa signification il soit seulement subjectif. Au contraire il a sa source tout autant dans l'objectivité de par son *contenu* que dans la conscience de par sa *forme* conceptuelle. Il est le nécessaire complément objectif de l'image de perception. C'est justement parce que l'image de la perception est incomplète, inachevée en soi, que nous sommes contraints d'ajouter le complément nécessaire à l'expérience sensible qu'elle est seulement. Si l'immédiatement donné se suffisait à lui-même, de telle sorte qu'à chaque point un problème ne vienne pas se poser à nous, nous n'aurions plus jamais besoin de dépasser ce donné. Mais les images de la perception ne se succèdent pas du tout l'une après l'autre, ni l'une à partir de l'autre, *de telle sorte* que nous puissions les considérer comme se succédant dans un rapport mutuel ; elles se succèdent au contraire à partir de quelque chose d'autre qui est fermé à l'appréhension sensorielle. L'appréhension conceptuelle vient à leur rencontre et saisit aussi cette partie de la réalité qui demeure fermée aux sens. Le connaître serait un processus absolument inutile si dans l'expérience sensible quelque chose d'achevé nous était remis. Alors réunir, ordonner, grouper les faits sensoriels n'aurait aucune espèce de valeur objective. Le connaître n'a de sens que si nous ne prenons pas la forme sensible pour une forme complète, si elle est pour nous une demi-réalité, qui recèle encore en elle ce qui est supérieur, mais qui n'est plus perceptible par les sens. C'est là que l'esprit intervient. Il perçoit cet élément supérieur. C'est pourquoi le penser ne peut non plus être conçu

comme s'il apportait quelque chose au contenu de la réalité. Il n'est ni plus ni moins organe du percevoir que ne le sont l'œil et l'oreille. De même que celui-là perçoit des couleurs, celle-ci des sons, de même le penser perçoit des idées. C'est pourquoi l'idéalisme est tout à fait bien compatible avec le principe de la recherche empirique. L'idée n'est pas contenu du penser subjectif mais résultat de la recherche. *La réalité vient à notre rencontre, dès lors que nous nous plaçons en face d'elle avec des sens ouverts. Elle vient à nous en une forme que nous ne pouvons considérer comme sa vraie forme ; nous ne parvenons à cette dernière que lorsque nous mettons notre penser en mouvement.* Connaître signifie : ajouter à cette moitié de la réalité de l'expérience sensible la perception du penser, de sorte que l'image de cette demi-réalité devienne complète.

Tout dépend de la manière dont on conçoit la relation entre idée et réalité sensorielle. Je vais ici considérer cette dernière comme la totalité des vues que les sens transmettent à l'homme. La conception la plus répandue est celle-ci : le concept est uniquement un moyen propre à la conscience de s'emparer des données de la réalité. Ainsi l'essence de la réalité réside dans l'en soi que l'on a des choses elles-mêmes, si bien que, si nous étions vraiment en mesure d'aller au fondement des choses, nous ne pourrions cependant nous emparer que de l'image conceptuelle de ce fondement, et point du tout de lui-même. Ainsi sont présupposés deux mondes complètement séparés. Le monde extérieur objectif qui porte en lui son essence, les fondements de son existence, et le monde intérieur subjectif idéel, qui est censé être une image conceptuelle du monde extérieur. Ce dernier est pour l'élément objectif sans aucun intérêt, il n'est pas requis par celui-ci, il n'existe que pour l'homme connaissant. La concordance entre ces deux mondes serait l'idéal épistémologique de cette vue fondamentale. Je range sous cette dernière non seulement

l'orientation scientifique de notre époque, mais aussi la philosophie de Kant, de Schopenhauer et des néo-kantiens, et non moins la dernière phase de la philosophie de Schelling. Toutes ces orientations ont en commun de chercher l'essence du monde dans une transsubjectivité et, selon leur point de vue, de devoir reconnaître que le monde subjectif idéel – qui pour elles n'est de ce fait que simple monde de représentation – n'a de signification que pour la conscience humaine, mais n'en a aucune pour la réalité elle-même.

J'ai déjà indiqué que cette manière de voir a pour conséquence une parfaite congruence du concept (idée) et de la perception. Ce qui préexiste dans cette dernière devrait à son tour être contenu dans son image complémentaire conceptuelle, sous forme idéelle toutefois. Pour ce qui est du contenu, les deux mondes devraient entièrement coïncider. Les conditions de la réalité spatio-temporelle devraient se répéter exactement dans l'idée ; sauf qu'au lieu de la dimension, de la forme, de la couleur, etc., perçue, la représentation correspondante devrait être présente. Si je vois par exemple un triangle, je devrais rechercher en pensées ses contours, la grandeur, la direction de ses côtés, etc., et me confectionner une photographie conceptuelle. Avec un deuxième triangle, je devrais faire exactement de même et ainsi pour tout objet du monde sensible extérieur et intérieur. Ainsi chaque chose se retrouverait exactement selon son lieu, ses propriétés, dans mon image idéelle du monde.

Maintenant nous devons nous poser cette question : cette conséquence correspond-elle aux faits ? Absolument pas. Mon concept de triangle, puisqu'il contient tous les triangles particuliers que l'on voit, est unique. Et si souvent que je veuille me le représenter, il demeure toujours le même. Mes différentes représentations

du triangle sont toutes identiques entre elles. Je n'ai en somme qu'*un* concept de triangle.

Dans la réalité chaque chose se présente comme une certaine "celle-ci", entièrement déterminée, en face de laquelle il y a "celle-là", tout aussi entièrement déterminée et saturée de réalité. Face à cette diversité, le concept se présente comme la rigoureuse unité. Il n'y a en lui aucune particularité, aucune partie ; il ne se multiplie pas ; même indéfiniment représenté, il est toujours le même.

Or la question se pose : qu'est-ce qui, en réalité, est porteur de cette identité du concept ? De fait, ce ne peut être sa forme de manifestation, à savoir la représentation ; car sur ce point, Berkeley avait tout à fait raison en soutenant que telle représentation de l'arbre dans le présent n'a absolument rien à voir avec celle du même arbre une minute après, si j'ai fermé les yeux entre les deux représentations ; pas davantage dans le cas de différentes représentations *d'un* objet chez plusieurs individus. L'identité ne peut donc se trouver que dans le contenu de la représentation, dans son "*quoi*". C'est ce qui a signification, à savoir le contenu, qui doit me garantir l'identité.

Mais ainsi s'effondre aussi la conception qui dénie au concept ou à l'idée tout contenu autonome. Cette conception croit en effet que l'unité conceptuelle serait absolument dépourvue de contenu ; cette unité proviendrait exclusivement de ce que certaines déterminations sont retranchées des objets de l'expérience, tandis que l'élément commun serait mis en relief et incorporé à notre intellect pour permettre une commode concentration de la diversité propre à la réalité objective ; donc selon le principe où l'esprit embrasse la totalité de l'expérience par le moins possible d'unités générales – donc selon le principe de la force minimale. Tel est, à côté de la philosophie moderne de la nature, le

point de vue de Schopenhauer. Mais c'est, dans sa rigueur, la plus abrupte et de ce fait la plus étroite qu'il est représenté dans le petit ouvrage de Richard Avenarius : "*La philosophie en tant que penser du monde selon le principe de la force minimale. Prolégomènes à une critique de l'expérience pure*" (Leipzig 1876).

Cependant cette conception repose uniquement sur une méconnaissance complète de la teneur non seulement du concept, mais aussi de la perception.

Pour éclaircir ce point, il est nécessaire de revenir sur la raison pour laquelle la perception, élément particulier, se place en face du concept, élément général.

L'on sera amené à se demander : où donc se place la caractéristique du particulier ? Ce dernier peut-il être déterminé conceptuellement ? Pouvons-nous dire que *cette* unité conceptuelle doit se briser en telles et telles diversités particulières perceptibles ? La réponse est, assurément, non. Le concept lui-même ne connaît pas du tout la particularité. Celle-ci doit donc résider en des éléments qui, en tant que tels, ne sont pas du tout accessibles au concept. Mais étant donné que nous ne connaissons pas de terme intermédiaire entre perception et concept, ces éléments doivent appartenir à la perception elle-même, – à moins qu'on ne veuille mentionner les schèmes, fantastiques et mystiques à la fois, de Kant, mais qui aujourd'hui ne peuvent tout de même passer que pour des badinages. La raison de la particularité ne peut être déduite du concept, mais doit être recherchée à l'intérieur de la perception elle-même. Ce qui fait la particularité d'un objet ne se laisse pas *comprendre*, mais seulement *contempler*. C'est pour cette raison que toute philosophie qui veut tirer du concept lui-même toute la réalité perceptible selon sa particularité est vouée à l'échec. C'est là aussi que réside l'erreur classique de Fichte, qui voulait déduire de la conscience la totalité du monde.

Celui qui toutefois voit cette impossibilité comme un défaut reproché à la philosophie idéaliste et qui veut ainsi la discréditer n'agit en fait pas plus raisonnablement que le philosophe W.T. Krug, successeur de Kant, qui demandait à la philosophie de l'identité de lui déduire son porte-plume.

Ce qui effectivement différencie essentiellement de l'idée la perception est précisément cet élément qui ne peut être mis en concepts et qui doit alors être objet d'expérience. En cela concept et perception se font face comme des aspects du monde, certes, par essence, semblables, mais cependant différents. Et comme la seconde réclame le premier, ainsi que nous l'avons expliqué, elle démontre qu'elle a son essence, non pas dans sa particularité, mais dans la généralité conceptuelle. Mais cette généralité doit être trouvée selon la manifestation, d'abord dans le sujet ; car elle peut certes être obtenue par le sujet *au contact de* l'objet, mais non pas *à partir de* ce dernier.

Le concept ne peut emprunter son contenu à l'expérience, car il n'intègre justement pas la caractéristique de l'expérience, à savoir la particularité. Tout ce que l'expérience construit lui est étranger. Il doit donc se donner à lui-même son contenu.

L'on dit d'ordinaire que l'objet de l'expérience est individuel, est perception vivante ; que le concept, en revanche, est abstrait, pauvre, insuffisant, vide, comparé à la perception si riche de contenu. Mais dans quoi cherche-t-on ici la richesse des déterminations ? Dans leur nombre qui peut justement être infiniment grand avec l'infinitude de l'espace. Mais le concept n'en est pas moins pleinement déterminé. Le nombre de là-bas est, chez lui, remplacé par des qualités. Mais de même que dans le concept on ne trouve pas le nombre, de même il manque à la perception la dimension qualitative et dynamique à la fois des caractères. Le concept est tout aussi individuel, tout aussi

plein de contenu que l'est la perception. La différence est seulement que pour saisir le contenu de la perception, il n'est besoin que de sens ouverts, d'un comportement purement passif à l'égard du monde extérieur, alors que le noyau idéel du monde doit prendre naissance dans l'esprit par son propre comportement spontané, s'il est censé apparaître. C'est une manière de parler tout à fait insignifiante et superflue de dire : le concept est l'ennemi de la perception vivante. Il en est l'essence, le principe proprement moteur et agissant en elle ; au contenu de la perception il ajoute le sien, sans supprimer le premier – qui, comme tel, n'est pas de son ressort – et il serait censé être l'ennemi de la perception ! Ennemi, il ne l'est que lorsqu'une philosophie qui se méprend sur elle-même veut dévider à partir de l'idée le riche contenu du monde sensible tout entier. Car elle livre alors, au lieu de la vivante nature, une phraséologie vide.

C'est seulement de la manière indiquée ici que l'on arrive à une explication satisfaisante de ce qu'est en réalité le savoir de l'expérience. On ne verrait absolument pas la nécessité d'avancer jusqu'à la connaissance conceptuelle si le concept n'apportait rien de nouveau à la perception sensorielle. Le savoir de l'expérience pure ne devrait pas faire un seul pas au-delà des millions de détails qui se présentent à nous dans la perception. Le savoir de l'expérience pure doit en conséquence nier son propre contenu. Car à quoi bon créer encore une fois dans le concept ce qui de toute façon est présent dans la perception ? Le positivisme conséquent devrait, d'après ces considérations, cesser simplement tout travail scientifique et s'en remettre aux simples éventualités. En ne faisant pas cela, il accomplit effectivement ce qu'il nie théoriquement. En somme, aussi bien le matérialisme que le réalisme admettent implicitement ce que nous soutenons. Leur manière d'agir ne se justifie que de *notre*

point de vue, alors qu'elle est en la plus criante contradiction avec leurs propres conceptions théoriques de base.

De notre point de vue, la nécessité de la connaissance scientifique et le dépassement de l'expérience s'expliquent tout à fait sans contradiction. Le monde sensible se présente à nous en tant que premièrement et immédiatement donné ; il nous regarde comme une énorme énigme, parce que nous ne pouvons plus jamais trouver en lui seul son élément moteur, agissant. La raison vient alors s'ajouter qui, avec le monde idéel, maintient en face du monde sensible l'entité principielle, qui forme la solution de l'énigme. Autant le monde sensible est objectif, autant ces principes sont objectifs. Que ces derniers se manifestent *non pas* aux sens, mais seulement à la raison est, quant à leur contenu, sans importance. S'il n'y avait aucun être pensant, ces principes ne viendraient certes jamais à se manifester ; ils n'en seraient pourtant pas moins l'essence du monde manifesté.

Nous avons mis ainsi en face de la conception transcendante du monde de Locke, de Kant, du Schelling tardif, de Schopenhauer, de Volkelt, des néokantiens et des scientifiques modernes, une conception vraiment immanente.

Eux cherchent le fondement du monde dans un au-delà étranger à la conscience ; la philosophie immanente le cherche dans ce qui se manifeste à la raison. La conception transcendante du monde considère la connaissance conceptuelle comme une image du monde, la conception immanente la considère comme la plus haute forme de manifestation du monde. La première ne peut donc fournir qu'une théorie formelle de la connaissance qui se fonde sur la question : *quelle est la relation entre penser et être* ? La seconde place en tête de sa théorie de la connaissance la question : qu'est-ce que connaître ? La

première part du présupposé d'une différence essentielle entre penser et être, la seconde commence sans préalable par ce qui seul est certain, par le penser, et sait qu'on dehors du penser elle ne peut pas trouver d'être.

En récapitulant les résultats de nos réflexions sur la théorie de la connaissance, nous sommes amenés à dire : nous devons partir de la forme immédiate, totalement indéterminée, du monde, de ce qui est donné aux sens, avant de mettre notre penser en mouvement, de ce qui est *seulement* vu, *seulement* entendu, etc. Il importe que nous soyons conscients de ce que nous livrent les sens et de ce que nous livre le penser. Les sens ne nous disent pas que les choses sont entre elles dans une certaine relation, que peut-être *ceci* est cause, *cela* est effet. Pour les sens, toutes les choses sont tout aussi essentielles à l'édification du monde. Regarder *sans aucune pensée*, c'est ne pas savoir que le grain de blé se trouve à un niveau de perfection supérieur à celui du grain de poussière dans la rue. Tous deux sont pour les sens des êtres d'égale importance, si extérieurement ils se ressemblent. A ce niveau de l'observation, Napoléon n'est pas plus important pour l'histoire du monde que Pierre et Paul dans leur village de montagne reculé. Voilà jusqu'où la théorie de la connaissance a progressé. Mais elle n'a pas du tout réfléchi de façon approfondie sur ces vérités, comme le montre le fait que presque tous les théoriciens de la connaissance font l'erreur d'attribuer tout de suite le prédicat de *représentation* à tel objet non déterminé et sans détermination qui se présente à nous dans l'instant, au premier stade de notre percevoir. Cela signifie tout de même se mettre très grossièrement en contradiction avec cela même qu'on vient soi-même de discerner. Que la pierre qui tombe est cause de la cavité à l'endroit où elle est tombée, nous le savons, tant que nous nous en tenons à l'appréhension sensorielle immédiate, tout aussi peu que

nous savons qu'elle est une *représentation.* Tout comme nous ne pouvons arriver à cette idée de cause que par de multiples raisonnements, c'est uniquement par une réflexion que nous pourrions en venir à la connaissance que le monde donné est simple représentation, même s'il en était bien ainsi. Les sens ne nous donnent aucun renseignement quant à savoir si ce qu'ils me procurent est être réel, ou bien est simplement représentation. Le monde sensible surgit brusquement en face de nous. Si nous voulons l'avoir dans sa pureté, nous devons nous abstenir de lui attribuer le moindre prédicat pouvant le caractériser. Nous pouvons seulement dire une chose : il se présente face à nous, il nous est donné. Ainsi, rien du tout n'est encore arrêté à son sujet. C'est seulement en procédant ainsi que nous ne coupons pas la voie à une appréciation non prévenue de ce donné. Si nous lui attribuons d'emblée une caractéristique, cette absence de prévention cesse. Si, par exemple, nous disons : le donné est représentation, alors toutes les recherches qui suivront ne vont être conduites qu'avec cette présupposition. De cette manière nous n'avons pas apporté une théorie de la connaissance exempte de présupposition, mais à la question : qu'est-ce que connaître ? nous avons répondu *en présupposant* que le donné sensible est représentation. Telle est l'erreur fondamentale de la théorie de la connaissance de Volkelt. Au début de celle-ci, il pose en toute rigueur l'exigence que la théorie de la connaissance devrait être *exempte de présupposé,* mais il met en avant le principe que nous avons une diversité de *représentations.* Ainsi sa théorie de la connaissance n'est que la réponse à la question : comment le connaître est-il possible si l'on présuppose que le donné est une diversité de représentations ? Pour nous l'affaire va se présenter tout autrement. Nous prenons le donné tel qu'il est : comme diversité de quelque chose qui va se

dévoiler lui-même à nous si nous la laissons elle-même nous faire avancer. Nous avons ainsi la perspective de parvenir à une connaissance *objective* parce que nous laissons parler l'objet lui-même. Nous pouvons espérer que cet objet en face duquel nous nous trouvons dévoile tout ce dont nous avons besoin, si, par l'obstacle d'un préjugé, nous ne rendons pas impossible le libre accès de ses manifestations à notre faculté de jugement. Car, quand bien même la réalité devrait demeurer pour nous éternellement énigmatique, une telle vérité n'aurait de valeur que si elle avait été acquise avec l'appui même des choses. Mais cela n'aurait aucun sens de prétendre que notre conscience est constituée de telle et telle façon, et que c'est pourquoi nous ne pouvons voir clairement les choses du monde. Si nos forces spirituelles sont suffisantes pour appréhender l'essence des choses, c'est nous qui devons en donner la preuve au contact de celles-ci nous-mêmes. Je puis avoir les forces spirituelles les plus parfaites ; si les choses ne nous donnent aucun éclaircissement sur elles-mêmes, mes aptitudes ne me seront d'aucune aide. Et inversement je puis bien savoir que mes forces sont faibles ; ces forces ne vont-elles cependant pas suffire pour connaître les choses ? C'est ce que je ne sais pas encore pour autant.

Ce que nous avons en outre reconnu est ceci : l'immédiatement donné, en la forme qui a été caractérisée, nous laisse insatisfaits. Il se présente à nous comme une exigence, comme une énigme à résoudre. Il nous dit : je suis là ; mais, tel que je me présente à toi, je ne suis pas dans ma vraie forme. En entendant de l'extérieur cette voix, en prenant conscience de ce que nous sommes en face d'une demi-réalité, d'un être qui nous cache son meilleur côté, s'annonce, à l'intérieur de nous-mêmes, l'activité de cet organe par lequel nous arrivons à une ouverture sur l'autre côté du réel, par lequel nous sommes

en mesure de compléter la demi-réalité en une totalité. Nous devenons conscients de devoir compléter par le penser ce que nous ne voyons pas, n'entendons pas, etc. Le penser est appelé à résoudre l'énigme que la perception nous pose.

Nous n'acquérons de clarté sur cette relation qu'en recherchant pourquoi nous sommes *insatisfaits* de la réalité perceptible, *satisfaits* au contraire de la réalité pensée. La réalité perceptible se présente à nous en tant qu'une chose achevée. Elle est tout bonnement là ; nous n'avons en rien contribué à ce qu'elle soit ainsi. C'est pourquoi nous avons le sentiment d'être en face d'un être étranger, que nous n'avons pas produit, à la production duquel nous n'étions même pas présents. Nous sommes devant une chose devenue. Or nous pouvons appréhender seulement ce dont nous savons comment cela est devenu, comment cela a pris forme ; seulement si nous savons où sont les fils auxquels tient ce qui nous apparaît. Avec notre penser, il en est autrement. Un produit de la pensée ne se présente pas à moi sans que je coopère moi-même à sa production ; il ne vient dans le champ de mon percevoir que du fait que je l'élève lui-même au-dessus du gouffre obscur de l'absence de perception. La pensée ne se présente pas à moi en tant qu'œuvre terminée ainsi que l'est la perception sensible; au contraire, je suis conscient que, si je la maintiens dans une forme achevée, c'est moi-même qui l'ai amenée à cette forme. Ce que j'ai devant moi m'apparaît sous forme de réalité non pas *première*, mais *dernière*, comme la conclusion d'un processus qui ne fait qu'un avec moi, à tel point que j'ai toujours été à l'intérieur de lui. Or, d'une chose entrant dans l'horizon de mon percevoir, c'est bien là ce que je dois exiger afin de la comprendre. Rien en elle ne doit me rester obscur ; elle ne doit en rien m'apparaître en chose achevée ; je dois la poursuivre elle-même jusqu'au

stade où elle est devenue chose terminée. C'est pourquoi la forme immédiate de la réalité que d'ordinaire nous appelons *expérience* nous pousse à l'élaborer scientifiquement. Lorsque nous mettons en mouvement le flux de notre penser, nous remontons aux conditions du donné, à celles qui, tout d'abord, nous demeurent cachées ; par notre effort nous nous élevons du produit à la production, nous parvenons à ce que la perception sensible nous devienne transparente de la même manière que la pensée. Notre besoin de connaissance est ainsi satisfait. Nous ne pouvons donc mener à son terme le travail scientifique sur une chose que lorsque nous avons entièrement pénétré de penser le donné immédiat. Un processus du monde ne nous semble dans sa totalité (entièrement) pénétré par nous que s'il est notre propre activité. Une pensée apparaît comme la conclusion d'un processus à l'intérieur duquel nous nous trouvons. Or le penser est le seul processus à l'intérieur duquel nous pouvons entièrement nous placer, dans lequel nous pouvons nous fondre. C'est pourquoi la réalité de l'expérience doit apparaître à la réflexion scientifique comme provenant du développement de pensées, tout comme l'est, elle-même, une pure pensée. Investiguer l'essence d'une chose signifie s'établir au centre du monde des pensées et à partir de lui, travailler jusqu'à ce que vienne devant notre âme un produit de la pensée, qui nous apparaisse identique à l'objet de l'expérience. Quand nous parlons de l'essence d'une chose ou du monde en général, nous ne pouvons vouloir dire absolument rien d'autre que comprendre la réalité en tant que *pensée*, qu'*idée*. Dans *l'idée* nous reconnaissons ce dont nous devons faire dériver tout le reste : le principe des choses. Ce que les philosophes appellent l'absolu, l'être éternel, le fondement de l'univers, ce que les religions appellent Dieu, nous le nommons, sur

la base de nos développements sur la théorie de la connaissance : l'*Idée*. Tout ce qui dans le monde n'apparaît pas *immédiatement* en tant qu'idée est finalement reconnu comme émanant bien de cette dernière. Ce qui pour un examen superficiel semble dépourvu de toute idée, un penser approfondi le fait venir de l'idée. Aucune autre forme d'existence ne peut nous satisfaire que celle que l'on a fait découler de l'idée. Rien ne peut demeurer à l'écart, tout doit devenir une partie de la grande totalité que l'idée embrasse. Elle, en revanche, ne demande pas que l'on aille au-delà d'elle-même. Elle est l'entité construite sur elle-même, solidement fondée en elle-même. Cela ne vient pas toutefois de ce que nous l'avons immédiatement présente dans notre conscience. Cela vient d'elle-même. Si elle n'exprimait pas, elle-même, son essence, elle nous paraîtrait également comme le reste de la réalité : ayant besoin d'être élucidée. Or cela semble tout de même contredire ce que nous disions plus haut : que l'idée apparaît sous une forme qui nous satisfait, parce que nous coopérons activement à sa venue à l'existence. Cependant cela ne provient pas de l'organisation de notre conscience. Si l'idée n'était pas une entité construite sur elle-même, nous ne pourrions pas du tout avoir une telle conscience. Si telle chose n'a pas *en soi* le centre où est sa source, mais l'a *en dehors* de soi, alors, lorsqu'elle se présente à moi, je ne puis m'en déclarer satisfait, je dois la dépasser, précisément en allant vers ce centre. Ce n'est que là où je rencontre quelque chose qui ne renvoie pas à quelque chose au-dessus de soi que j'accède à cette conscience : tu es maintenant au centre ; tu peux en rester là. *Ma conscience de me trouver à l'intérieur d'une chose n'est que la conséquence de la structure objective de cette chose, à savoir qu'elle porte en elle-même son principe.* En nous emparant de l'idée, nous parvenons dans le noyau du monde. Nous appréhendons ici ce dont toute chose provient. Nous

devenons une unité avec ce principe ; c'est pourquoi l'idée, qui est ce qu'il y a de plus objectif, nous apparaît en même temps comme ce qui est le plus subjectif.

La réalité sensible est si énigmatique pour nous, précisément parce que nous ne trouvons pas son centre en elle-même. Elle cesse de l'être si nous reconnaissons qu'elle a *ce même* centre dans le monde des pensées qui se manifeste *en nous.*

Ce centre ne peut être qu'un centre *unitaire.* Il doit être tel que tout amène à lui comme à son fondement qui l'explique. S'il y avait plusieurs centres du monde-plusieurs principes à partir desquels le monde pourrait être connu –, et si tel domaine de la réalité menait à *ce* principe du monde, tel autre domaine à *cet autre* principe, alors, dès que nous nous trouverions présents dans l'un des domaines de la réalité, nous ne serions menés qu'à l'un des centres. Il ne nous viendrait jamais à l'esprit de demander s'il y en a encore un autre. Tel domaine ignorerait tout de l'autre. Ils seraient simplement absents l'un à l'autre. C'est pourquoi cela n'a absolument aucun sens de parler de plus d'un monde. C'est pourquoi *l'idée* est en tous les lieux du monde, dans toutes les consciences, *une* et *la même.* Qu'il y ait plusieurs consciences et que chacune représente l'idée ne change rien à l'affaire. Le contenu d'idées du monde est construit en lui-même, est complet en soi. Nous ne le produisons pas, nous cherchons seulement à l'appréhender. Le penser ne le produit pas, mais le perçoit. Il n'est pas producteur, mais est organe d'appréhension. De même que différents yeux voient un seul et même objet, de même différentes consciences pensent un seul et même contenu de pensées. Les consciences diversifiées pensent une seule et même chose ; simplement, elles abordent un unique donné de différents côtés. C'est pourquoi cet un leur apparaît diversement modifié. Cependant cette modification n'est

pas une différence entre les objets, mais seulement le fait d'appréhender sous d'autres angles de vision. La différence des conceptions humaines est tout aussi explicable que la différence qu'un paysage présente pour deux observateurs se trouvant en des lieux différents. Si l'on est au moins en mesure de pénétrer jusqu'au monde des idées, l'on peut être sûr que l'on a finalement un monde d'idées commun à tous les êtres humains. Il peut alors tout au plus encore s'agir de ce que nous appréhendons ce monde de manière vraiment partielle, de ce que nous nous trouvons à un point de vue où il nous apparaît précisément sous un éclairage défavorable, etc.

Nous ne nous trouvons sans doute jamais en face du monde sensible tout entier, dépouillé de tout contenu conceptuel. Tout au plus dans la [prime] enfance, quand nulle trace de penser n'est encore présente, nous approchons de la pure appréhension sensible. Dans la vie courante nous avons à faire à une expérience qui est à moitié imprégnée de penser, qui apparaît déjà plus ou moins élevée hors de l'obscur percevoir à la lumineuse clarté de la compréhension spirituelle. Les sciences travaillent en outre à surmonter complètement cette obscurité et à ne rien laisser dans l'expérience qui ne serait pas imprégné de pensée. Alors, quelle tâche la théorie de la connaissance a-t-elle accomplie relativement aux autres sciences ? Elle nous a éclairés quant au but et à la tâche de toute science. Elle nous a montré quelle valeur a le contenu des différentes sciences. *Notre théorie de la connaissance est la science de la destination de toutes les autres sciences.* Elle nous a éclairés sur le fait que l'acquis des différentes sciences est le fondement objectif de l'existence du monde. Les sciences accèdent à une série de concepts ; la théorie de la connaissance nous enseigne la véritable mission de ces concepts. Cette caractéristique fait que notre théorie de la connaissance qui

procède du mode de penser goethéen s'écarte de toutes les autres théories actuelles de la connaissance. Elle ne veut pas établir simplement un lien formel entre le penser et l'être ; elle ne veut pas résoudre de manière simplement logique le problème de la théorie de la connaissance, elle veut aboutir à un résultat positif. Elle montre *ce qu'*est le contenu de notre penser ; et elle trouve *que* ce "*ce que*" est en même temps le contenu objectif du monde. Ainsi la théorie de la connaissance devient à nos yeux la science qui pour l'homme a le plus d'importance. Elle apporte à l'homme de la clarté sur lui-même, elle lui montre sa position dans le monde ; elle est ainsi pour lui une source de satisfaction. C'est elle qui lui dit tout d'abord à quoi il est appelé. En possession des vérités de cette théorie, l'homme se sent élevé. Ses recherches scientifiques acquièrent un nouvel éclairage. Maintenant seulement il sait qu'il est très directement relié au noyau de l'existence du monde, que c'est *lui* qui dévoile le noyau qui reste caché à tous les autres êtres, qu'en lui l'esprit du monde vient à se manifester, que cet esprit demeure en lui. Il voit en lui-même celui qui parachève le processus du monde, il voit qu'il est appelé à parachever ce dont les autres forces du monde ne sont pas capables, qu'il est amené à couronner la Création. Si la religion enseigne que Dieu a créé l'homme à son image, notre théorie de la connaissance nous enseigne que Dieu n'a mené la Création dans son ensemble que jusqu'à un certain point. Là Il a donné naissance à l'homme et ce dernier se donne pour mission, tandis qu'il se connaît lui-même et regarde autour de lui, de continuer à agir, d'achever ce que la force originelle a commencé. L'homme va au profond du monde et connaît ce que l'on peut continuer à édifier sur le sol qui est posé, il reconnaît l'indication que l'esprit originel a laissée et il accomplit ce qui fut indiqué. *Ainsi* la théorie de la connaissance est en

même temps la doctrine de la signification et de la destination de l'homme ; et elle résout bien plus sûrement ce problème (celui la "*destination de l'homme*") que ne l'a fait Fichte au tournant du XVIIIe au XIXe siècle. Dans les constructions conceptuelles de ce puissant esprit, l'on n'accède jamais à cette pleine satisfaction qu'est la nôtre du fait d'une authentique théorie de la connaissance.

Nous avons à l'égard de toute existence individuelle la tâche de la façonner de sorte qu'elle nous semble découler de l'idée, de sorte que l'individuel en elle s'évapore entièrement et se fonde dans *l'idée*, dans l'élément où nous nous sentons transportés. *Notre esprit a pour tâche de se former pour être à même de contempler toute réalité donnée comme émanant de l'idée.* Nous devons nous révéler comme de continuels travailleurs, au sens où nous transformons chacun des objets de l'expérience, apparus alors comme partie de notre image idéelle du monde. C'est ainsi que nous sommes arrivés là où la manière goethéenne de contempler le monde se met à l'œuvre. Nous devons employer ce qui précède de telle sorte que nous nous représentions que la relation décrite entre l'idée et la réalité est, dans les recherches de Goethe, un acte ; Goethe aborde les choses de la manière dont nous avons montré le bien-fondé. Il voit lui-même son activité intérieure comme une vivante heuristique, qui, acceptant une règle inconnue, pressentie (l'idée), s'efforce de trouver une telle règle dans le monde extérieur et de l'introduire dans le monde extérieur. Quand Goethe demande à l'homme d'avoir à instruire ses organes[67], cela signifie de ce fait uniquement que l'homme ne s'abandonne pas simplement à ce que les sens lui transmettent, mais que c'est lui qui donne à ses sens une orientation, telle qu'ils lui montrent les choses sous leur juste lumière.

X

SAVOIR ET AGIR À LA LUMIÈRE DU MODE DE PENSER GOETHÉEN

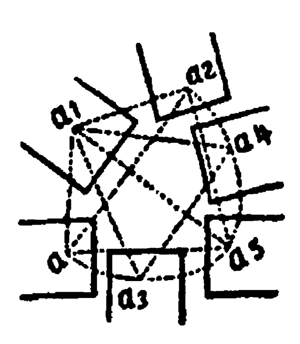
1. Méthodologie

Nous avons établi la relation entre le monde d'idées auquel accède le penser scientifique et l'expérience du donné immédiat. Nous avons pris connaissance du début et de la fin d'un processus : l'expérience dépouillée d'idées et l'appréhension, emplie d'idées, de la réalité. Or entre les deux se place l'activité humaine. L'homme doit, par son activité, faire procéder la fin du commencement. La manière *dont* il le fait est la méthode. Or il est évident que notre compréhension de cette relation entre commencement et fin de la science va aussi déterminer une méthode appropriée. D'où allons-nous devoir partir pour développer cette dernière ? Le penser scientifique doit montrer pas à pas qu'il dépasse cette forme obscure de la réalité que nous avons caractérisée comme l'immédiatement donné et qu'il l'élève à la lumineuse clarté de l'idée. La méthode devra donc consister à répondre pour toute chose à la question : quelle part a-t-elle dans le monde unitaire des idées ; quelle place prend-elle dans l'image idéelle que je me fais du monde ? Quand j'ai compris cela, quand j'ai reconnu comment une chose se rattache à mes idées, mon besoin de connaissance est satisfait. Il n'y a pour celui-ci qu'une seule chose qui le laisse non satisfait : si quelque chose se présente à nous que je ne puis rattacher nulle part à la conception qui est la mienne. Le malaise idéel doit être surmonté, qui découle

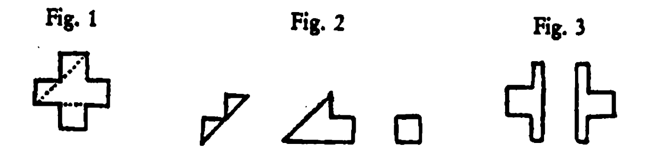
de ce que voici quelque chose dont je devrais me dire : je vois que cette chose est là ; que, mis en face d'elle, elle me regarde comme un point d'interrogation ; mais que, nulle part dans l'harmonie de mes pensées, je ne trouve le point où je puisse l'insérer ; les questions qu'en la voyant je dois poser demeurent sans réponse, j'ai beau tourner et retourner à volonté mon système de pensées. Nous voyons par là, en voyant chaque chose, ce dont nous avons besoin. Lorsque je me place en face d'elle, elle me fixe dans sa réalité isolée. En moi le monde des pensées tend à aller vers le point où se trouve le concept de la chose. Je n'ai de cesse jusqu'à ce que ce qui s'est tout d'abord présenté comme une chose isolée m'apparaisse comme un maillon à l'intérieur du monde des pensées. Ainsi ce qui est isolé se dissout en tant que tel et apparaît au sein d'une vaste corrélation. Il est maintenant éclairé par l'autre masse des pensées, il est maintenant maillon serviteur ; et je vois très clairement ce qu'il signifie à l'intérieur de la grande harmonie. C'est bien ce qui a lieu en nous, quand nous nous plaçons devant un objet de l'expérience et le contemplons. Tout progrès de la science repose sur l'aperception du point où un phénomène quel qu'il soit peut être inséré dans l'harmonie du monde des pensées. Cela ne doit pas être mal compris. Cela ne veut pas dire que chaque phénomène devrait être explicable au moyen des concepts d'usage ; comme si notre monde d'idées était achevé et que tout ce qui va faire l'objet d'une nouvelle expérience doive coïncider avec tel concept *que nous possédons déjà*. Cette pression du monde des pensées peut aussi aboutir en un point qui jusqu'ici n'a encore été pensé par personne. Et la progression idéelle de l'histoire de la science repose précisément sur le fait que le penser jette à la surface de *nouvelles* productions idéelles. De telles productions idéelles sont reliées par mille fils à toutes les autres pensées

possibles. Avec ce concept de telle manière, avec cet autre de telle autre. *Et la méthode scientifique consiste à présenter le concept d'un phénomène isolé en corrélation avec le reste du monde idéel.* Nous donnons à ce procédé le nom de déduction (démonstration) du concept. Mais tout penser scientifique consiste seulement à trouver les passages existants de concept à concept, consiste à faire résulter un concept d'un autre concept. Le mouvement de notre penser, aller et venir de concept à concept, telle est la méthode scientifique. On dira que c'est là la vieille histoire de la correspondance entre monde du concept et monde de l'expérience. Pour croire que cet aller et venir de concept à concept conduit à une image de la réalité, il nous faudrait présupposer que le monde en dehors de nous (le transsubjectif) correspond au monde de nos concepts. Or ce n'est là qu'une interprétation erronée de la relation entre l'objet (*Gebilde*) isolé et le concept. Quand je suis amené en face d'un objet du monde de l'expérience, je ne sais pas du tout *ce qu'il* est. C'est seulement lorsque je l'ai surmonté que son concept s'est éclairé en moi, que je sais alors *ce que* j'ai devant moi. Mais cela ne veut cependant pas dire que cet objet isolé et le concept soient deux choses *différentes*. Non, ils sont la même chose ; et ce qui se présente à moi en particulier n'est rien que le *concept*. La raison pour laquelle je vois cet objet comme un fragment isolé, séparé de l'autre réalité, est que justement je ne le connais pas encore selon son entité, qu'il ne vient pas encore au-devant de moi *tel* qu'il est. De là s'ensuit le moyen d'aller plus loin pour caractériser notre méthode scientifique. Tout objet isolé appartenant à la réalité représente à l'intérieur du système des pensées un certain contenu. Il est fondé dans la totalité du monde des idées et ne peut donc être compris qu'en corrélation avec ce monde. Ainsi toute chose doit nécessairement convier à un double travail de penser. Il s'agit d'établir tout d'abord

en des contours nets la pensée qui lui correspond et ensuite tous les fils qui conduisent de cette pensée à l'ensemble du monde des pensées. Les deux exigences les plus importantes de la réalité sont la clarté dans ce qui est isolé et la profondeur dans l'ensemble. La première est affaire de l'entendement, la seconde, affaire de la raison. L'entendement crée des objets de pensée pour les choses isolées de la réalité. Il s'acquitte d'autant mieux de sa tâche qu'il les délimite plus exactement, qu'il en trace des contours plus nets. La raison a alors à insérer ces objets dans l'harmonie de l'ensemble du monde des pensées. Cela suppose naturellement la chose suivante : dans le contenu de l'objet de pensée créé par l'entendement cette unité est déjà là, une seule et même vie vit déjà en lui ; seulement l'entendement sépare tout artificiellement. La raison à son tour, ne fait que supprimer la séparation, sans brouiller la clarté. L'entendement nous éloigne de la réalité, la raison nous y ramène. Graphiquement cela se présentera ainsi : dans la figure ci-contre, tout est uni ; dans toutes les parties vit le même principe. L'entendement crée la séparation des figures particulières[68], parce qu'elles se présentent à nous comme *particulières* et la raison reconnaît l'unicité[69].



Si nous avons ces deux perceptions : 1. les rayons incidents du soleil, et 2. une pierre échauffée, l'entendement dissocie les deux choses parce qu'elles se présentent comme étant *deux* ; il estime que l'une d'elles est la cause, que l'autre est l'effet ; alors la raison vient s'ajouter, abat la cloison et reconnaît *l'unité dans la dualité.* Tous les concepts que l'entendement crée : cause et effet, substance et qualité, corps et âme, idée et réalité, Dieu et monde, etc., ne sont là que pour dissocier artificiellement l'unitaire réalité ; et la raison a à chercher l'unité intérieure dans la multiplicité, sans brouiller le contenu ainsi créé, sans obscurcir mystiquement la clarté de l'entendement. Elle revient en cela à ce dont l'entendement s'est éloigné, à la réalité unitaire. Si l'on veut avoir une nomenclature exacte, appelons les objets de l'entendement des *concepts*, les créations de la raison des *idées*. Et l'on voit que le chemin de la science est de s'élever par le concept à l'idée. Et c'est ici le lieu où l'élément subjectif et l'élément objectif de notre connaître se séparent pour nous de la manière la plus claire. Il est évident que la séparation n'a qu'une existence subjective, qu'elle est seulement créée par notre entendement. Cela ne peut m'empêcher de dissocier une seule et même unité objective en objets de pensée, qui sont différents de ceux de mon



prochain ; cela n'empêche pas ma raison d'accéder de nouveau dans la réunion, à la même unité objective, d'où nous sommes tous les deux partis. Représentons de façon symbolique l'objet unitaire de la réalité (Fig. 1). Selon l'entendement je le sépare ainsi, comme en Fig. 2 ; un autre

objet autrement, comme en Fig. 3. Nous réunissons selon la raison et obtenons le même objet. Nous pouvons ainsi nous expliquer comment les hommes peuvent avoir des concepts aussi différents sur la réalité, tandis que celle-ci ne peut être qu'*une*. *La différence tient à la différence de nos mondes d'entendement*. Ainsi se répand pour nous une lumière sur le développement des différents points de vue scientifiques. Nous comprenons d'où viennent les multiples points de vue philosophiques et n'avons pas besoin de décerner la palme de la vérité à l'un d'eux exclusivement. Nous savons aussi quel point de vue nous devons adopter à l'égard de la multiplicité des conceptions humaines. Nous ne demanderons pas exclusivement : qu'est-ce qui est vrai, qu'est-ce qui est faux ? Nous examinerons toujours de quelle manière le monde d'entendement d'un penseur provient de l'harmonie du monde ; nous chercherons à comprendre et non pas à juger négativement, ni en considérant aussitôt comme une erreur ce qui ne concorde pas avec notre propre conception. A cette source de différence entre nos points de vue scientifiques s'en ajoute une nouvelle, du fait que chaque individu a un autre champ d'expérience. Chacun, on le sait, se trouve en quelque sorte en face d'un extrait de l'ensemble de la réalité. Son entendement élabore cet extrait qui pour lui est le médiateur sur la voie vers l'idée. Si donc nous percevons tous la même idée, cela a cependant toujours lieu en des domaines autres. Seul *le résultat final* auquel nous arrivons peut donc être *le même* ; par contre les *chemins* peuvent être *différents*. L'important n'est pas du tout que les différents jugements et concepts composant notre savoir soient en accord, mais seulement qu'ils nous amènent finalement à *nager dans le sillage de l'idée*. Et tous les hommes doivent finalement se rencontrer dans ce sillage, si un penser énergique les conduit au-delà de leur point de vue particulier. Il se peut bien

qu'une expérience limitée ou un esprit improductif nous conduise à une manière de voir *partielle*, incomplète ; mais même la plus petite somme de ce dont nous avons l'expérience doit finalement nous amener à l'idée ; car nous nous élevons jusqu'à cette dernière non pas par une plus ou moins grande expérience, mais uniquement par nos facultés de personnalité humaine. Une expérience limitée peut avoir seulement pour conséquence que nous *exprimions* l'idée de manière partielle, que nous disposions de moyens limités pour exprimer la lumière qui brille en nous ; mais elle ne peut absolument pas nous empêcher de laisser monter en nous cette lumière. Que notre vue scientifique ou notre *vue du monde* en général soit elle aussi complète, c'est une tout autre question à côté de celle qui touche à sa profondeur spirituelle. Si donc l'on en revient maintenant à Goethe, l'on verra que beaucoup de ses analyses, confrontées avec les développements de ce chapitre, apparaissent comme de simples conséquences de ces derniers. Nous tenons cette relation pour la seule qui convienne entre auteur et commentateur. Lorsque Goethe dit : "*Si je connais ma relation à moi-même et au monde extérieur, je lui donne le nom de vérité. Et ainsi chacun peut avoir sa propre vérité et c'est pourtant toujours la même*" (*Maximes en prose*), cela ne peut être compris qu'avec le présupposé que nous avons développé ici.

2. Méthode dogmatique et méthode immanente

Un jugement scientifique se forme du fait que nous relions entre eux ou bien deux concepts, ou bien une perception et un concept. Le jugement : pas d'effet sans cause, est du premier type ; cet autre : la tulipe est une plante, du second. La vie de tous les jours connaît aussi

d'autres jugements où l'on relie perception et perception, par exemple : la rose est rouge. Lorsque nous menons à son terme un jugement, cela a lieu pour telle ou telle raison. Or il peut y avoir deux manières différentes de considérer ces raisons. L'une d'elles pense que les raisons *impartiales* (objectives) pour lesquelles le jugement rendu est *vrai* se trouvent au-delà de ce qui nous est donné dans les concepts ou perceptions intervenant dans le jugement. *Selon ce point de vue, la raison pour laquelle un jugement est vrai ne coïncide pas avec les raisons subjectives à partir desquelles nous portons ce jugement.* Nos raisons *logiques* n'ont, selon ce point de vue, rien à voir avec les raisons *objectives.* Ce point de vue peut bien proposer n'importe quelle voie pour accéder aux raisons objectives de notre discernement, les moyens qu'a notre *penser connaissant* sont insuffisants. Pour le connaître, l'entité objective qui conditionne mes affirmations se trouve dans un monde qui m'est inconnu ; ces affirmations avec leurs raisons formelles (absence de contradiction, référence à différents axiomes, etc.) se trouvent uniquement dans mon monde à moi. Une science reposant sur cette manière de voir est une science *dogmatique.* Telle est la philosophie théologisante, qui s'appuie sur la croyance en la révélation, telle est aussi la science expérimentale moderne ; car il n'y a pas qu'un *dogme de la révélation*, il y a aussi un *dogme de l'expérience.* Le dogme de la révélation transmet à l'homme des vérités sur des choses qui échappent entièrement à son horizon. Il ne connaît pas le monde auquel des affirmations arrêtées lui prescrivent de croire. Il ne peut approcher des motifs de ces dernières. Il ne peut donc jamais arriver à discerner *pourquoi* elles sont vraies. Il ne peut parvenir à un *savoir*, mais seulement à une *croyance.* En revanche les affirmations de la science expérimentale sont aussi de simples dogmes quand elle croit que l'on doit en rester à la simple expérience pure et seulement observer, décrire

et rassembler systématiquement ses modifications, sans s'élever aux conditions mêmes qui, dans la simple expérience immédiate, ne sont *pas encore* données. Dans ce cas nous n'accédons pas non plus à la vérité par l'examen de l'objet, elle nous est imposée de l'extérieur. Je vois ce qui a lieu et qui est là, et je l'enregistre ; pourquoi il en est ainsi, cela réside dans l'objet. Je vois seulement la conséquence, non pas le motif. Autrefois la science était dominée par le *dogme de la révélation*, aujourd'hui elle l'est par le *dogme de l'expérience*. Autrefois il passait pour présomptueux de réfléchir aux *raisons* des vérités révélées ; aujourd'hui il passe pour impossible de savoir autre chose que ce que les faits expriment. Le "*pourquoi* ils parlent ainsi et non pas autrement" passe pour être hors de l'expérience et par suite inaccessible.

Nos exposés ont montré que c'est un non-sens de supposer pour un jugement un motif autre que celui pour lequel nous l'*admettons* pour vrai. Si nous avançons jusqu'au point où l'entité d'une chose émerge en tant qu'idée, nous apercevons dans cette dernière quelque chose d'entièrement achevé en soi, quelque chose qui se soutient et se porte soi-même, qui n'exige plus du tout d'explication de l'extérieur, de sorte que nous pouvons en rester là. Nous voyons dans l'idée – pour peu que nous en ayons la faculté – qu'elle a en elle-même tout ce qui la constitue, que nous avons en elle tout ce que nous pouvons demander. L'ensemble du fondement de l'être s'est dissous dans l'idée, s'est déversé en elle, sans aucune réserve, de sorte que nous n'avons à le chercher nulle part sinon en elle. Dans l'idée nous n'avons pas une *image* de ce que nous cherchons dans les choses ; nous avons cela même qui est cherché. Du fait que les parties de notre monde d'idées confluent dans les jugements, c'est le contenu propre à ces derniers qui en est cause, et non pas les raisons qui se trouvent en dehors.

Dans notre penser sont immédiatement présentes les raisons objectives de nos affirmations, non pas simplement les raisons formelles.

Ainsi se trouve écarté le point de vue qui admet une réalité absolue, extra-idéelle par laquelle toutes choses, y compris le penser, sont portées. Pour cette vision du monde, le fondement de ce qui existe ne peut absolument pas être trouvé dans ce qui nous est accessible. Il n'est pas inné au monde qui est devant nous, il existe en dehors de lui, en être existant en soi, à côté de notre monde. On peut donner le nom de *réalisme* à ce point de vue. Il se présente sous deux formes. Il admet soit une multiplicité d'essences réelles qui se trouvent à la base du monde (Leibniz, Herbart), soit une essence réelle *unitaire* (Schopenhauer). Un tel *existant* ne peut jamais être reconnu comme identique à l'idée ; il est déjà supposé être essentiellement différent d'elle. Celui qui devient conscient du sens précis qu'a la question posée quant à l'essence des phénomènes ne peut être adepte de ce réalisme. Quel sens cela a-t-il donc de poser la question de l'*essence du monde* ? Cela n'a pas d'autre sens que, lorsque je me place face à une chose, une voix se manifeste en moi, me disant que cette chose est en fin de compte tout autre que ce que je perçois dans ce qui tombe sous mes sens. Ce qu'elle est en outre travaille déjà en moi, tend en moi à se manifester, tandis que je regarde la chose en dehors de moi. Je réclame une telle explication uniquement parce que le monde d'idées qui travaille en moi m'incite à expliquer à partir de lui le monde qui m'entoure. Pour un être en qui aucune idée ne s'efforce d'émerger, l'impulsion à poursuivre l'*explication* des choses est absente ; ces êtres sont pleinement satisfaits du phénomène sensoriel. L'exigence d'une explication du monde provient du besoin qu'a le penser de fusionner le contenu qui lui est accessible avec la réalité apparente, de

tout pénétrer conceptuellement ; de faire de ce que nous *voyons, entendons*, etc., une chose telle que nous *comprenions*. Celui qui prend en considération ces principes dans toute leur portée ne peut être un adepte du réalisme caractérisé ci-dessus. Vouloir expliquer le monde par un élément réel qui n'est pas idée, c'est une contradiction telle qu'on ne peut vraiment pas comprendre qu'elle ait pu tout de même faire des adeptes. Expliquer le réel que nous percevons au moyen de quelque chose qui ne se manifeste en rien à l'intérieur du penser, qui serait même fondamentalement différent de ce qui est de l'ordre de la pensée, nous ne pouvons en éprouver le besoin, et ne pouvons non plus l'entreprendre ainsi. Premièrement : d'où tiendrions-nous le besoin d'expliquer le monde par quelque chose qui ne s'impose nulle part à nous, qui nous est caché ? Et en admettant que telle chose se présente à nous, alors naît cette nouvelle question : en quelle forme et où ? Ce ne peut pourtant être dans le penser. Voire, alors, dans la perception extérieure ou intérieure ? Or quel sens cela va-t-il avoir d'expliquer le monde sensible par ce qui est de même qualité ? Il ne resterait plus qu'une troisième alternative : admettre que nous ayons une faculté d'atteindre l'être qui est hors de la pensée et est le plus réel, et cela par une autre voie que le penser et la perception. Celui qui fait cette supposition donne dans le mysticisme. Nous n'avons pas à nous occuper de lui ; car seule la relation entre penser et être, entre *idée* et *réalité*, nous concerne. Pour le mysticisme c'est à un mystique d'écrire une théorie de la connaissance. Le point de vue de *Schelling* des années ultérieures, selon lequel nous développons seulement le *"quoi"* du contenu du monde avec l'aide de notre raison, mais ne pouvons accéder au "fait que" – nous semble être le plus grand non-sens. Car pour nous le *"que"* est le préalable du *"quoi"* et nous ne saurions pas comment nous devrions parvenir

au *"quoi"* d'une chose, dont nous n'aurions pas déjà auparavant garanti le *"que"*. Le *"que"* est tout de même déjà inhérent au contenu de ma raison, dès lors que je saisis son *"quoi"*. Cette hypothèse de Schelling, que nous pouvons avoir un contenu du monde positif sans la conviction qu'il existe et que nous devons accéder à ce "que" avant tout par une *expérience supérieure*, nous semble si incompréhensible pour un penser qui se comprend lui-même que nous devons admettre que Schelling n'a, sur le tard, plus compris lui-même le point de vue de sa jeunesse qui fit sur Goethe une si puissante impression*.

Il n'est pas acceptable d'admettre des formes d'existence supérieures à celles qui relèvent du monde des idées. C'est seulement parce que l'homme n'est souvent pas en mesure de comprendre que l'être de l'idée est bien plus élevé, plus plein que ne l'est la réalité perçue qu'il cherche en plus une autre réalité. Il tient l'être des idées pour chose chimérique, manquant de l'imprégnation du réel, et il ne s'en contente pas. Il ne peut justement pas appréhender l'idée dans son caractère positif, elle n'est pour lui que de l'abstrait ; il ne pressent pas sa plénitude, ce qu'elle a d'intrinsèquement achevé et solide. Mais nous devons exiger de la culture qu'elle s'élève par un travail jusqu'au point de vue supérieur où un *existant* qui ne peut être vu avec les yeux, ne peut être saisi avec les mains, mais doit être appréhendé avec la raison, soit considéré comme un élément *réel*. Nous avons donc en fait fondé un *idéalisme* qui en même temps est *réalisme*. Notre démarche est celle-ci : le penser presse à l'explication de la réalité à partir de l'idée. Il dissimule cette pression dans la question : *quelle est l'essence de la réalité* ? La question du contenu même de cet être, nous la posons seulement à la fin de la science, nous ne faisons pas comme le réalisme qui présuppose un réel pour ensuite en faire découler la réalité. Nous nous distinguons du réalisme par

la pleine conscience d'avoir dans l'*idée* le seul moyen d'expliquer le monde. Le réalisme n'a lui aussi que ce *seul* moyen, mais il ne le sait pas. Il fait découler d'idées le monde, mais croit que c'est à partir d'une autre réalité. Le monde des monades de Leibniz n'est rien d'autre qu'un monde d'idées ; mais Leibniz croit posséder en lui une réalité supérieure à une réalité idéelle. Tous les réalistes font la même erreur : ils imaginent des essences et ne s'aperçoivent pas qu'ils ne sortent pas de l'idée. Nous avons refusé ce réalisme, parce qu'il s'illusionne sur l'entité idéelle de son fondement du monde ; mais il nous faut aussi refuser le faux idéalisme qui croit que, parce que nous ne pouvons aller au-delà de l'idée, nous ne pouvons dépasser notre conscience et que toutes les représentations qui nous sont données et le monde tout entier ne sont qu'apparence subjective, ne sont qu'un rêve, que notre conscience rêve (Fichte). Ces idéalistes ne comprennent pas non plus que, bien que nous ne puissions aller au-delà de l'idée, nous avons cependant *dans* l'idée l'élément objectif, ce qui est fondé en soi-même et non pas dans le sujet. Ils ne pensent pas qu'alors même que nous ne sortons pas de l'unicité du penser, nous sommes avec le penser raisonnable introduits au centre même de la pleine objectivité. *Les réalistes ne comprennent pas que le monde objectif est idée, les idéalistes, que l'idée est objective.*

Nous avons encore à nous occuper des empiristes du sensoriel, qui considèrent que toute explication du réel au moyen de l'idée est une déduction philosophique inadmissible et demandent que l'on s'en tienne à ce que peuvent appréhender les sens. Nous pouvons opposer simplement à un tel point de vue que *son* exigence ne peut être que d'ordre *méthodique*, d'ordre *formel*. Dire que nous devons en rester au donné signifie seulement avoir à faire nôtre ce qui se présente à nous. C'est là un *"quoi"* sur lequel

ce point de vue est le moins en mesure de déterminer quoi que ce soit ; car ce *"quoi"* doit lui venir précisément du donné lui-même. Nous ne comprenons pas du tout que l'on puisse à la fois poser l'exigence de l'expérience pure et exiger en même temps de ne pas aller au-delà du monde des sens, étant donné que l'idée peut tout de même satisfaire pareillement à l'exigence d'être donnée. Le principe positiviste de l'expérience doit laisser entièrement ouverte la question de savoir *ce qui* est donné et, de ce fait, il est fort bien conciliable avec un résultat idéaliste de la recherche. Mais alors cette exigence concorde également avec la nôtre. Et nous réunissons dans notre manière de voir tous les points de vue, *pour autant qu'ils soient fondés.* Notre point de vue est idéalisme, parce qu'il voit dans l'idée le fondement du monde ; il est réalisme, parce qu'il considère l'idée comme le réel ; et il est positivisme ou empirisme, parce qu'il veut arriver au contenu de l'idée non par construction a priori, mais parce que celui-ci est un donné. Nous avons une méthode empirique qui pénètre dans le réel et qui trouve son ultime satisfaction dans le résultat idéaliste de la recherche. Conclure d'un élément donné, donc d'un élément connu, à un élément de base non connu, déterminant, nous ne connaissons pas cela. Nous refusons une conclusion où un élément quelconque de la conclusion n'est pas donné. Conclure n'est que passer d'éléments donnés à d'autres éléments, également donnés. Nous relions dans la conclusion a à b au moyen de c ; mais tout cela doit être *donné.* Lorsque Volkelt dit que c'est notre penser qui nous pousse à ajouter un présupposé au donné et à dépasser ce dernier, nous disons : dans notre penser déjà nous presse ce que nous voulons ajouter à l'immédiatement donné. *C'est pourquoi nous devons* refuser *toute métaphysique.* La métaphysique veut surtout expliquer le donné par un *non-donné*, par ce que l'on déduit (Wolff,

Herbart). Dans le fait de déduire, nous ne voyons qu'une activité formelle qui ne conduit à rien de nouveau, qui produit seulement des passages entre éléments préexistant positivement*.

3. Le Système de la science

A la lumière du mode de penser goethéen, quelle est la forme de la science une fois achevée ? Nous devons avant tout retenir que le *contenu* de la science tout entier est un donné, donné en partie de l'extérieur en tant que monde des sens, en partie de l'intérieur en tant que monde des idées. Toute notre activité scientifique va donc consister à dépasser la forme sous laquelle l'ensemble de ce contenu du donné se présente et à la rendre pour nous satisfaisante. Cela est nécessaire parce que la cohésion intérieure du donné reste cachée en la première forme de son apparition, où nous sommes seulement devant la surface extérieure. Or cette activité méthodique qui établit une telle corrélation apparaît différemment selon les domaines de phénomènes sur lesquels nous travaillons. Le premier cas est le suivant : nous avons une multiplicité d'éléments perçus par nos sens. Ils sont reliés entre eux. Cette corrélation nous devient intelligible, lorsque nous approfondissons idéellement la question. Alors l'un quelconque des éléments nous apparaît plus ou moins et de telle ou telle manière déterminé par les autres. Les conditions d'existence de l'un nous deviennent compréhensibles grâce à celles de l'autre. Nous déduisons tel phénomène de tel autre. Nous déduisons le phénomène de la pierre chauffée en tant qu'effet des rayons du soleil qui chauffe en tant que cause. Ce que nous percevons de telle chose, nous l'avons

expliqué quand nous le déduisons d'une autre chose perceptible. Nous voyons de quelle manière la loi idéelle apparaît dans ce domaine. Elle englobe ces choses du monde des sens, elle est au-dessus d'elles. Elle détermine le mode d'action, qui est loi, d'une chose en la soumettant à la détermination par une autre chose. Nous avons ici pour tâche de constituer la série des phénomènes de sorte que l'un résulte nécessairement de l'autre, que tous constituent une totalité, conforme de part en part à la loi. Le domaine que l'on doit expliquer de cette manière est la *nature non organique.* Or, dans l'expérience, les différents phénomènes ne se présentent pas du tout à nous en sorte que ce qui est le plus rapproché dans l'espace et le temps le soit aussi de par l'essence intérieure. Nous devons tout d'abord passer du plus proche dans l'espace et dans le temps au plus proche conceptuellement. Nous devons pour un phénomène chercher celui qui, de par son essence, se rattache immédiatement à lui. Nous devons chercher à constituer une série de faits se complétant eux-mêmes, se suffisant à eux-mêmes, se soutenant mutuellement. Nous accédons ainsi à un groupe d'éléments sensibles de la réalité qui agissent l'un sur l'autre ; et le phénomène qui se déroule devant nous résulte immédiatement de façon transparente, évidente, des facteurs considérés. Avec Goethe nous donnons à un tel phénomène le nom de phénomène primordial ou fait fondamental. *Ce phénomène primordial est identique à la loi objective de la nature.* La constitution dont nous parlons peut avoir lieu simplement dans la pensée, ainsi lorsque je pense aux trois facteurs conditionnels à considérer pour une pierre lancée horizontalement : 1. la force d'impulsion ; 2. la force de l'attraction terrestre ; 3. la résistance de l'air, desquelles je déduis alors la trajectoire de la pierre. Mais je peux aussi réunir effectivement les différents facteurs et attendre alors le phénomène résultant

de leur action mutuelle. Tel est le cas de *l'expérimentation.* Alors qu'un phénomène du monde extérieur est incompréhensible, parce que nous ne connaissons que le conditionné (le phénomène) et non pas les conditions, le phénomène que nous fournit l'expérimentation nous est intelligible, car nous avons réuni les facteurs mêmes qui conditionnent. *Telle est la voie de l'investigation de la nature, qui part de l'expérience afin de voir ce qui est réel ; qui progresse jusqu'à l'observation, afin de voir pourquoi cela est réel, et qui ensuite s'élève jusqu'à atteindre à l'expérimentation afin de voir ce qui peut être réel.*

Il semble malheureusement qu'ait justement été perdu l'article de Goethe qui pourrait le mieux étayer ces considérations. Il fait suite à l'article : *L'expérimentation, médiateur entre le sujet et l'objet.* Nous allons, en partant de ce dernier, tenter de reconstituer le contenu possible du premier, d'après la seule source qui nous soit accessible, la correspondance entre Goethe et Schiller. L'article "*L'expérimentation* ... " est issu des études que fit Goethe pour justifier ses travaux d'optique. Cet article a alors été laissé de côté jusqu'à ce qu'en 1798 le poète reprenne ces études avec une force nouvelle et, en commun avec Schiller, soumette les principes de base de la méthode scientifique à un examen approfondi et soutenu par le sérieux de la science. Le 10 janvier 1798 (voir la *Correspondance de Goethe avec Schiller*), il envoya donc à Schiller l'article en question pour avoir son avis, et le 13 janvier[70] il avertit son ami qu'il a l'intention de continuer à en développer les idées dans un nouvel article. Il s'astreint effectivement à ce travail et dès le 17 janvier un petit article partait à destination de Schiller, qui contenait une caractéristique des méthodes de la science. Or cet article ne se trouve pas dans les textes des œuvres. L'on ne saurait contester qu'il serait celui qui garantirait les meilleurs points d'appui pour apprécier les conceptions fondamentales de Goethe sur la méthode

scientifique. Mais nous pouvons, à partir de la lettre détaillée de Schiller du 19 janvier 1798 (*Correspondance de Goethe avec Schiller*), connaître les pensées consignées dans l'article perdu, et, à ce propos, il faut considérer que l'on trouve dans les *Maximes en prose* de Goethe de multiples références et compléments à ce qui est indiqué dans l'article.

Goethe distingue trois méthodes de recherche scientifique. Elles reposent sur trois manières différentes de concevoir les phénomènes. La première méthode est *l'empirisme commun* qui ne va pas au-delà du *phénomène empirique*, au-delà des faits immédiats. Il en reste aux phénomènes *isolés*. Si l'empirisme commun veut être conséquent, il doit limiter toute son activité à décrire exactement dans tous les détails chaque phénomène qu'il rencontre, c'est-à-dire à enregistrer les faits. La science ne serait pour lui que la somme de toutes les différentes descriptions des faits enregistrés. Face à l'empirisme commun, le *rationalisme* forme le degré immédiatement supérieur. Il a pour but le *phénomène scientifique*. Cette conception ne se limite plus à la simple description des phénomènes, mais elle cherche à les *expliquer* par la découverte des causes, par l'établissement d'hypothèses, etc. C'est le stade où l'entendement *conclut* des phénomènes à leurs causes et à leurs corrélations. Goethe tient pour incomplètes aussi bien la première méthode que la seconde. L'empirisme commun est la non-science brute, parce qu'il ne sort jamais de la simple appréhension des contingences ; le rationalisme en revanche, par ses interprétations, introduit causes et corrélations dans le monde des phénomènes, alors qu'elles n'y sont pas. Le premier ne peut s'élever de la masse des phénomènes à un penser libre, le second perd ces phénomènes qui sont comme le sol sûr sous ses pas et il donne dans l'arbitraire de l'imagination et de l'idée subjective. Goethe blâme avec

les mots les plus tranchants la manie de tout de suite associer, par des réactions subjectives, des déductions aux phénomènes. Ainsi dans les *Maximes en prose* : "*C'est quelque chose de grave, et qui pourtant arrive à plus d'un observateur, que de tout de suite rattacher une déduction à une observation et de les tenir toutes deux pour équivalentes*", et : "*Les théories sont d'habitude les produits prématurés d'un entendement impatient qui aimerait bien se débarrasser des phénomènes et qui dans ce but insère à leur place des images, des concepts, souvent même seulement des mots. On pressent, on voit bien aussi que ce n'est qu'un expédient ; mais la passion et l'esprit de parti n'ont-ils pas de tout temps aimé les expédients ? Et avec raison, car ils en ont tant besoin.*" Goethe blâme surtout l'abus auquel donne lieu la détermination causale. Le rationalisme, en son imagination sans frein, cherche de la causalité là où il ne s'impose pas de la chercher dans les faits. Dans les *Maximes en prose* on lit : "*Le concept le plus inné, le plus nécessaire, celui de* cause *et* d'effet, *est dans la pratique l'occasion d'erreurs innombrables et toujours répétées.*" Cette manie des associations simples amène notamment le rationalisme à concevoir les phénomènes comme les maillons d'une chaîne de la cause et de l'effet rangés entre eux selon la seule *longueur* ; alors que la vérité est tout de même qu'un phénomène quelconque, déterminé *causalement* selon le temps par un phénomène antérieur, dépend en outre de bien d'autres influences. L'on fait dans ce cas entrer en ligne de compte simplement la *longueur* et non pas la *largeur* de la nature. Les deux voies que sont l'empirisme commun et le rationalisme sont donc bien pour Goethe des points de passage pour la méthode scientifique la plus haute, mais précisément seulement des *points de passage*, qui doivent être dépassés. Et cela a lieu avec *l'empirisme rationnel* qui s'attache au *pur phénomène*, lequel est identique à la loi objective de la nature. *L'empirie commune*, l'expérience immédiate ne nous offre que de *l'isolé*, du non-

cohérent, un agrégat de phénomènes. Ce qui signifie qu'elle nous offre cela non pas comme une conclusion de l'examen scientifique, mais bien comme *première* expérience. Mais notre besoin scientifique ne recherche que le cohérent, ne conçoit l'isolé que comme maillon d'une association. Ainsi le besoin de comprendre et les faits de la nature semblent diverger. Dans l'esprit il n'est que corrélation, dans la nature il n'est que disjonction, l'esprit tend vers le *genre*, la nature crée seulement des individus. La clef de cette contradiction est donnée si l'on considère que, d'une part la force coordinatrice de l'esprit est sans contenu, ne peut de ce fait connaître seule, par elle-même, *rien* de positif, que d'autre part la disjonction des objets de la nature n'est pas fondée dans leur être même, mais dans leur manifestation spatiale, de sorte qu'en pénétrant l'essence de l'individuel, du particulier, c'est au contraire ce dernier qui renvoie au genre. Parce que les objets de la nature sont séparés dans la manifestation, il est besoin de la force assemblante de l'esprit pour montrer leur unité *intérieure*. Parce que l'unité de l'entendement est en soi vide, celui-ci doit l'emplir des objets de la nature. A ce *troisième stade*, phénomène et faculté de l'esprit viennent à la rencontre l'un de l'autre et se dissolvent en *une unité* et maintenant seulement l'esprit peut être pleinement satisfait.

Un autre domaine de la recherche est celui où une réalité isolée nous apparaît dans son mode d'existence, non pas comme la conséquence d'une autre existant à côté d'elle, et où nous ne la comprenons pas non plus par le fait que nous faisons appel à une autre réalité analogue. Ici une série d'éléments de la manifestation sensible nous apparaît comme l'expression immédiate d'un principe unitaire, et nous devons avancer jusqu'à ce principe si nous voulons comprendre le phénomène isolé. En ce domaine nous ne pouvons expliquer le phénomène à partir de l'influence

extérieure, nous devons le déduire à partir de l'intérieur. Ce qui auparavant était déterminant est maintenant simplement motivant. Alors que dans le précédent domaine j'avais tout compris quand j'étais parvenu à le considérer comme la conséquence d'un autre, à le déduire d'une condition extérieure, je suis contraint ici à un autre questionnement. Quand je connais l'influence extérieure, je n'ai encore obtenu aucun éclaircissement quant au fait que le phénomène se déroule précisément de cette manière et non pas d'une autre. Je dois le déduire du principe central de la chose sur laquelle l'influence extérieure a eu lieu. Je ne puis pas dire : telle influence extérieure a tel effet, mais seulement : à *telle* influence extérieure déterminée, le principe d'action intérieur répond de *telle* manière déterminée. Ce qui a lieu est conséquence d'une légalité *intérieure*. Je dois donc connaître cette légalité intérieure. Je dois rechercher ce qui de l'intérieur donne forme à l'extérieur. Ce principe qui se donne forme, qui en ce domaine est à la base de tout phénomène, que j'ai à rechercher en toute chose est *le type*. Nous sommes dans le domaine de la nature organique. Ce qui dans la nature non organique est le phénomène primordial est dans la nature organique *le type*. Le type est *une image générale de l'organisme* : l'idée de ce dernier ; l'animalité chez l'animal. Il nous a fallu, à cause du contexte, mentionner ici à nouveau les principaux points de ce qui a été développé dans un précédent chapitre sur le "type". Dans les sciences éthiques et historiques nous avons affaire à l'idée dans un sens plus étroit. L'éthique et l'histoire sont des sciences de l'idéel. Leurs réalités sont des idées. – Il incombe à la science du particulier de pousser assez loin l'élaboration du donné pour qu'en histoire elle l'amène jusqu'au phénomène primordial, au type et aux idées directrices dans l'histoire. "*Si le physicien peut (...) parvenir à la connaissance de ce que nous*

avons appelé un phénomène primordial, alors il est en sûreté, et le philosophe avec lui ; lui, parce qu'il se convainc d'être parvenu à la limite de sa science, qu'il se trouve au sommet empirique où il peut embrasser d'un regard rétrospectif l'expérience à tous ses niveaux, et devant lui entrevoir le royaume de la théorie, s'il ne peut y entrer. Le philosophe est en sûreté ; car il prend des mains du physicien un élément ultime, qui chez lui devient premier." (*Traité des couleurs*, §720). – C'est ici en effet qu'apparaît le philosophe pour se mettre au travail. Il se saisit des phénomènes primordiaux et les place dans l'ensemble idéel satisfaisant. Nous voyons ce qui au sens de la conception goethéenne du monde doit remplacer la métaphysique : conformément à l'idée, contempler, réunir et déduire les phénomènes primordiaux. Goethe s'est exprimé à plusieurs reprises dans ce sens sur la relation entre la science empirique et la philosophie : de façon particulièrement nette surtout dans ses lettres à Hegel. Goethe parle plusieurs fois dans les *Annales* d'un schéma de la science. Si celui-ci était mis au jour, nous verrions comment lui-même concevait la relation des phénomènes primordiaux entre eux ; comment il les assemblait en un enchaînement nécessaire. Nous en avons une idée si nous considérons le tableau qu'il donne de tous les modes d'action possibles dans le 1er vol., cahier 4 de *Sur la science* :

Fortuit
Mécanique
Physique
Chimique
Organique
Psychique
Ethique
Religion
Génial

Pour ordonner les phénomènes primordiaux, il faudrait se conformer à cette série ascendante*.

4. Des limites de la connaissance et de la formation des hypothèses

L'on parle beaucoup aujourd'hui des limites de notre connaître. Notre faculté d'expliquer l'existant n'irait que jusqu'à un certain point, où nous devons nous arrêter. Nous pensons tomber juste pour ce qui est de cette question, si nous la posons de façon juste. Car ce qui est déterminant n'est bien souvent qu'une question posée de façon juste, et voici dispersée toute une armée d'erreurs. Si nous songeons que l'objet à propos duquel un besoin d'explication se fait sentir en nous doit être donné, on comprend que le donné ne peut par lui-même poser pour nous une limite. Car pour vraiment prétendre à être expliqué, à être compris, cet objet doit se présenter à nous à l'intérieur de la réalité donnée. Ce qui n'entre pas dans l'horizon du donné n'a pas besoin d'être expliqué. La limite pourrait donc ne tenir qu'au fait qu'en face d'un réel donné, le moyen de l'expliquer nous fait défaut. Or notre besoin d'explication vient précisément du fait que ce en quoi nous voulons considérer un donné, ce par quoi nous voulons l'expliquer vient s'introduire dans l'horizon de ce qui nous est donné conceptuellement. Bien loin que *l'essence* expliquant une chose nous soit inconnue, c'est au contraire cette essence même qui par son entrée dans l'esprit rend l'explication nécessaire. Ce qui doit être expliqué et ce par quoi cela doit être expliqué, tous les deux sont présents. Il ne s'agit que de la réunion des deux. Expliquer n'est pas rechercher un élément inconnu, c'est seulement éclaircir le rapport mutuel de deux éléments connus. Nous ne devrions jamais

avoir l'idée d'expliquer par quoi que ce soit un donné dont nous ne savons rien. Il ne peut donc absolument pas être question de limites de principe à l'acte d'expliquer. Il est vrai qu'entre ici en considération ce qui donne une apparence de justification à la théorie d'une limite de la connaissance. Il se peut que nous pressentions d'un élément réel qu'il est là, alors qu'il est cependant soustrait à notre perception. Nous pouvons percevoir quelques traces, quelques effets d'une chose et ensuite supposer que cette chose existe. Et ici l'on peut éventuellement parler d'une limite du savoir. Cependant ce que nous supposons non accessible n'est pas ici chose pouvant expliquer ce qui est de l'ordre des principes ; c'est un élément à percevoir, quand bien même il n'est pas perçu. Les obstacles à cause desquels je ne le perçois pas ne sont pas des limites de principe de la connaissance, mais des limites purement contingentes, extérieures. Elles peuvent certes être fort bien surmontées. Ce qu'aujourd'hui je pressens simplement, je puis demain en avoir l'expérience. Or il n'en est pas ainsi d'un principe ; là il n'y a pas d'obstacles extérieurs, qui pour la plupart ne tiennent qu'au lieu et au temps ; le principe m'est donné intérieurement. Je ne le pressens pas à partir d'un autre, quand je ne le vois pas lui-même.

Or cela est en rapport avec la théorie de l'hypothèse. Une hypothèse est une supposition que nous faisons et dont nous ne pouvons nous convaincre directement, mais seulement par ses effets. Nous voyons une série de phénomènes. Elle nous est seulement compréhensible si nous prenons pour base quelque chose que nous ne pouvons percevoir immédiatement. Une telle supposition peut-elle s'étendre à un principe ? Evidemment pas. Car un élément intérieur que je suppose sans l'apercevoir, c'est une parfaite contradiction. L'hypothèse peut supposer seulement ce que je ne perçois sans doute pas, mais que je

percevrais dès que je ferais disparaître les obstacles extérieurs. *L'hypothèse ne peut sans doute pas supposer un élément perçu, mais elle doit supposer un élément perceptible.* Ainsi toute hypothèse est dans la situation où son contenu peut être directement confirmé par une expérience future. Seules ont une justification des hypothèses qui *peuvent* cesser de l'être. Des hypothèses sur des *principes centraux de la science* sont sans valeur. Ce qui n'est pas expliqué par un principe donné positivement qui nous est connu n'est absolument pas susceptible d'une explication, et n'en a pas non plus besoin.

5. Sciences éthiques et historiques

La réponse à la question : "qu'est-ce que connaître ?" nous a éclairé sur la place de l'homme dans l'univers. Or le point de vue que nous avons développé sur cette question ne peut manquer de répandre également de la lumière sur la valeur et la signification de l'agir de l'homme. A ce que nous accomplissons dans le monde nous devons attacher une importance plus ou moins grande selon que notre destination a pour nous une plus ou moins haute signification.

La première tâche à laquelle nous avons à nous astreindre sera d'étudier le caractère de l'activité humaine. Quelle place le produit de l'action humaine, tel que nous devons le concevoir, quelle place a-t-il par rapport à d'autres activités à l'intérieur du processus du monde ? Considérons deux choses : un produit naturel et une création de l'activité humaine, la forme d'un cristal et par exemple une roue de charrette. Dans les deux cas, l'objet qui est devant nous apparaît comme résultat de lois exprimables par des concepts. La différence tient seulement à ce que nous

devons considérer le cristal comme le produit *immédiat* des lois qui le déterminent, tandis que dans le cas de la roue de charrette l'homme intervient entre le concept et l'objet. Avec notre agir nous introduisons dans la réalité ce que nous voyons dans le cas du produit naturel être à la base du réel. Dans le connaître nous faisons l'expérience de ce que sont les conditions idéelles de l'expérience sensible ; nous amenons au jour le monde d'idées qui existe déjà dans la réalité ; nous arrêtons donc le processus du monde, en ce sens que nous appelons le producteur à se manifester, celui qui éternellement engendre les produits, mais sans notre penser serait éternellement caché en eux. Dans notre agir nous complétons ce processus, en ce que de ce monde idéel, pas encore réel, nous faisons une réalité. Or nous avons reconnu l'idée comme ce qui est à la base de tout le réel, comme ce qui conditionne la nature, comme son intention. Notre connaître nous amène à trouver, à partir des allusions contenues dans la nature qui nous entoure, la tendance du processus du monde, l'intention de la création. Si nous y sommes parvenus, il revient alors à notre agir la tâche de coopérer de façon indépendante à la réalisation de cette intention. Et ainsi notre agir nous apparaît directement comme une continuation du type d'activité que la nature accomplit aussi. Il nous apparaît comme l'immédiate émanation du fondement du monde. Mais quelle différence avec l'autre activité (celle de la nature) ! Le produit de la nature n'a aucunement en lui-même la loi idéelle par laquelle il semble être régi. Il est nécessaire que se place face à lui un élément supérieur, le penser humain ; alors apparaît à *celui-ci* ce par quoi celui-là est régi. Dans le cas de l'acte humain, il en est autrement. Là l'idée est immédiatement inhérente à l'objet agissant ; et si un être supérieur se présentait à lui, il ne pourrait dans son activité rien trouver d'autre que ce qu'il a lui-même

mis dans son acte. Car un agir humain parfait est le résultat de nos intentions et seulement cela. Si nous regardons un produit de la nature qui agit sur un autre, l'affaire se présente ainsi : nous voyons un effet ; cet effet est conditionné par des lois pouvant être appréhendées par des concepts. Mais si nous voulons comprendre l'effet, alors il ne suffit pas de le mettre en regard de quelconques lois, nous devons avoir une deuxième chose à percevoir – toutefois, elle aussi, entièrement réductible à des concepts. Si nous avons une empreinte dans le sol, nous recherchons l'objet qui l'a faite. Cela nous conduit au concept d'un effet tel qu'est celui où la cause d'un phénomène apparaît encore sous forme d'une perception extérieure, autrement dit au concept de *force*. La force ne peut se présenter à nous que là où l'idée tout d'abord apparaît en un objet de perception et ensuite agit sous cette forme sur un autre objet. Le contraire est lorsque l'intermédiaire est supprimé, lorsque l'idée approche immédiatement du monde sensible. Alors l'idée apparaît elle-même comme causale. Et c'est ici que nous parlons de vouloir. *Le vouloir est donc l'idée même conçue comme force.* Parler d'un vouloir indépendant est tout à fait inadmissible. Quand l'homme accomplit une chose quelconque, l'on ne peut dire qu'à la représentation vient encore s'ajouter le vouloir. Si l'on parle ainsi, c'est que l'on n'a pas une compréhension claire des concepts ; car qu'est-ce que la personnalité humaine, si l'on fait abstraction du monde idéel dont elle est emplie ? Tout de même une existence agissante. Celui qui la verrait autrement : comme produit de la nature, mort, inerte, la mettrait au même rang que la pierre sur la route. Mais cette existence agissante est une abstraction, elle n'est rien de réel. On ne peut la saisir, elle est sans contenu. Si l'on veut la saisir, si l'on veut un contenu, alors l'on a justement le monde idéel dont on a la compréhension dans l'acte. Eduard von Hartmann fait de

cette abstraction un deuxième principe constitutif du monde à côté de l'idée. Mais il n'est pas autre chose que l'idée elle-même, toutefois sous une forme d'apparence. Le vouloir sans l'idée serait le *néant*. L'on ne peut en dire autant de l'idée, car l'activité en est un élément, tandis qu'elle est l'entité qui se porte elle-même*.

Ceci pour caractériser l'agir humain. Nous en venons à un autre caractère essentiel de ce dernier, qui résulte nécessairement de ce qui a été dit. L'explication d'un processus dans la nature consiste à remonter aux conditions de celui-ci : une recherche du producteur d'un produit donné. Si je perçois un effet et que j'en recherche la cause, ces deux perceptions ne suffisent aucunement à mes besoins d'explication. Je dois remonter aux lois suivant lesquelles *telle* cause produit *tel* effet. Dans le cas de l'agir humain, il en est toutefois autrement. C'est alors une loi conditionnant un phénomène qui entre elle-même en action ; cela même qui constitue un produit entre effectivement en scène. Nous avons affaire à une existence qui se manifeste, en laquelle nous pouvons demeurer, pour laquelle nous n'avons pas besoin de nous informer de facteurs plus en profondeur. Nous avons compris une œuvre d'art lorsque nous connaissons les idées qui y sont incarnées ; nous n'avons pas besoin de demander s'il existe un autre lien conforme à une loi entre idée (cause) et œuvre (effet). Nous comprenons l'action d'un homme d'Etat si nous connaissons ses intentions (idées) ; nous n'avons pas besoin d'aller au-delà de ce qui se manifeste. *Les processus de la nature sont donc différents des actions de l'homme en ce que chez les premiers l'on doit considérer la loi comme l'arrière-plan qui détermine l'existence phénoménale, alors que chez les secondes l'existence est elle-même loi et n'apparaît conditionnée par plus rien d'autre que par elle-même.* Ainsi tout processus de la nature se dissocie en un conditionnant et un conditionné, et ce dernier résulte

nécessairement du premier, tandis que l'agir humain n'est conditionné que par lui-même. Or cela est l'agir avec *liberté*. Dès lors que les intentions de la nature qui sont présentes derrière les phénomènes et les conditionnent entrent en l'homme, elles deviennent elles-mêmes *phénomène*, mais maintenant elles sont en quelque sorte à dos découvert. Alors que tous les processus de la nature ne sont que des manifestations de l'idée, l'acte humain est l'idée agissante elle-même.

Dès lors que notre théorie de la connaissance est arrivée à la conclusion que le contenu de notre conscience n'est pas simplement un moyen de se faire du fondement du monde une image, mais que c'est le fondement même du monde qui vient au jour dans notre penser en sa forme la plus originellement sienne, nous ne pouvons pas faire autrement que de reconnaître aussi, immédiatement dans l'agir humain, l'agir inconditionné de ce fondement primordial lui-même. Nous ne connaissons pas de régent de l'univers qui en dehors de nous assignerait à nos actions un but et une direction. Le régent de l'univers s'est dessaisi de sa puissance, a tout remis à l'homme en anéantissant son existence isolée, et a conféré à l'homme cette tâche : continue à agir. L'homme se trouve dans le monde, il regarde la nature, en elle l'indication d'un plan plus profond, déterminant, d'une intention. Son penser le rend capable de connaître cette intention. Elle devient son bien spirituel. Il a pénétré le monde ; il s'avance, agissant pour continuer ces intentions. La philosophie ici exposée est ainsi la vraie *philosophie de la liberté*. Elle n'admet pour les actions humaines ni la nécessité naturelle, ni l'influence d'un créateur ou régent de l'univers extérieur à celui-ci. Dans l'un comme dans l'autre cas, l'homme ne serait *pas libre*. Si la nécessité naturelle agissait en lui comme dans les autres êtres, il accomplirait ses actions par contrainte, il serait nécessaire

de remonter, chez lui aussi, aux conditions à la base de l'existence phénoménale, et de liberté il ne serait alors pas question. Il n'est naturellement pas exclu qu'il y ait d'innombrables fonctions humaines qui ne relèvent que de ce seul point de vue ; mais elles ne sont pas à prendre ici en considération. L'homme, dans la mesure où il est un être de la nature, doit aussi être compris selon les lois valables pour l'activité de la nature. Seulement, ni comme être connaissant, ni comme être vraiment éthique, il ne peut être compris comme issu de simples lois naturelles. C'est là qu'il sort justement de la sphère de la réalité naturelle. Et à cette très haute potentialité de son existence, qui est plus idéal que réalité, s'applique ce que nous avons ici établi. Le chemin de vie de l'homme consiste en ce que son développement aille d'être naturel en être tel que nous l'avons ici appris à connaître ; il doit se libérer de toutes les lois naturelles et devenir son propre législateur*.

Mais nous devons également rejeter l'influence d'un être gouvernant, hors de ce monde, les destinées de l'homme. Là où celui-ci est admis, l'on ne peut non plus parler de vraie liberté. Là il détermine l'orientation de l'agir humain et l'homme n'a qu'à exécuter ce qu'il lui présente à faire. Ce qui pousse l'homme à ses actes n'est pas ressenti comme un idéal qu'il se propose à lui-même, mais comme le *commandement* de ce gouvernant ; son agir est à nouveau, non pas *inconditionnel*, mais *conditionné*. L'homme se sentirait alors précisément non pas à dos découvert, mais dans la dépendance, simple moyen des intentions d'une puissance supérieure.

Nous avons vu que le dogmatisme consiste en ce que la raison pour laquelle une chose quelconque est vraie est recherchée en un au-delà, inaccessible (transsubjectif) à notre conscience, à l'opposé de notre manière de voir qui ne tient un jugement pour vrai que parce que le motif s'en

trouve dans les concepts qui sont dans la conscience et qui passent dans le jugement. Celui qui conçoit un fondement du monde en dehors de notre monde d'idées pense que le fondement idéel qui nous fait *reconnaître quelque chose pour vrai* est un autre que ce pourquoi cette chose est objectivement vraie. Ainsi la vérité est conçue comme un dogme. Et dans le domaine de l'éthique, le *commandement* est ce que le *dogme* est dans la science. Lorsque l'homme cherche les ressorts de son agir dans des commandements, il agit selon des lois dont la justification ne dépend pas de lui. Il imagine qu'il y a une norme prescrivant son agir de l'extérieur. Il agit par *devoir*. Parler de devoir n'a de sens que dans cette perspective. Nous devons ressentir l'impulsion venant de l'extérieur et accepter la *nécessité* de la suivre, alors nous agissons par *devoir*. Notre théorie de la connaissance ne peut accepter un tel agir, là où l'homme se révèle en sa perfection morale. Nous savons que le monde idéel est lui-même l'infinie perfection ; nous savons qu'avec lui les ressorts de notre agir sont *en* nous ; et nous devons par conséquent n'accepter comme éthique qu'un agir où l'acte découle uniquement de l'idée qui est en nous. L'homme n'accomplit, de ce point de vue, une action que parce que sa réalité est pour lui un besoin. Il agit parce qu'il est poussé par une impulsion intérieure (personnelle), non pas par une puissance extérieure. L'objet de son agir, dès qu'il s'en fait un concept, le remplit de sorte qu'il aspire à le réaliser. L'unique ressort de notre agir doit effectivement être dans le besoin de réalisation d'une idée, dans l'impulsion à donner forme à une intention. Tout ce qui nous pousse à l'acte doit déployer sa vie entièrement dans l'idée. Nous agissons alors non pas par devoir, nous n'agissons pas par instinct, nous agissons par *amour* pour *l'objet* auquel notre action doit s'étendre. L'objet, lorsque nous nous le représentons, fait naître en nous l'impulsion

à une action qui lui soit appropriée. Seul un tel agir est libre. Car si à l'intérêt que nous prenons à l'objet, un second motif, d'une autre origine, devait s'ajouter, nous ne voudrions pas cet objet pour lui-même, nous en voudrions un *autre* et accomplirions *ce que* nous *ne* voulons *pas* ; nous ferions une action *contre* notre vouloir. Ce serait par exemple le cas d'un agir par *égoïsme*. Là nous ne prenons pas intérêt à l'action elle-même ; elle n'est pas pour nous un besoin, mais bien le profit qu'elle nous apporte. Mais alors nous ressentons en même temps comme une contrainte de devoir accomplir cette action dans ce seul but. Elle n'est elle-même pas un besoin pour nous ; car nous nous en dispenserions, si elle n'avait pas l'utilité pour résultat. Mais une action que nous n'accomplissons pas pour elle-même n'est pas une action libre. *L'égoïsme n'agit pas librement.* En somme tout homme agit non librement s'il accomplit une action pour un motif qui ne résulte pas du contenu objectif de l'action elle-même. Faire une action pour elle-même signifie agir par *amour. Seul celui que guide l'amour de l'acte, l'adonnement à l'objectivité, agit vraiment librement.* Celui qui n'est pas capable de cet adonnement désintéressé ne pourra jamais considérer son activité comme *libre.*

Si l'agir de l'homme ne doit être rien d'autre que de réaliser son propre contenu idéel, alors il est naturel qu'un tel contenu doive se trouver en lui-même. Son esprit doit agir de façon productive. Car qu'est-ce qui doit l'emplir de l'impulsion à accomplir quelque chose, si ce n'est l'idée qui en son esprit se fait jour ? Cette idée se révélera d'autant plus féconde qu'elle vient à l'esprit en des contours plus nets, en des contenus plus clairs. Car seul peut nous pousser à toute force à une réalisation ce qui est pleinement déterminé selon tout son "quoi". L'idéal dont on n'a qu'une idée obscure, que l'on laisse indéterminé, ne peut être le ressort de l'agir. Qu'est-ce qui en lui va nous enthousiasmer

quand son contenu n'est pas mis ouvertement et clairement au jour ? Les ressorts de notre agir doivent donc toujours se présenter sous la forme d'intentions individuelles. Tout ce que l'homme accomplit de fructueux doit son origine à de telles impulsions individuelles. Des lois morales générales, des normes éthiques, etc., qui seraient valables pour tous les hommes s'avèrent sans aucune valeur. Lorsque Kant n'admet comme moral que ce qui convient comme loi à tous les hommes, il faut au contraire dire que tout agir positif devrait cesser, toute grandeur devrait disparaître du monde, si chacun ne devait faire que ce qui convient à tous. Non, ce ne sont pas de telles normes éthiques, vagues, générales, mais bien les idéaux les plus individuels, qui doivent guider notre agir. Tout ne mérite pas pareillement d'être accompli pour tous, mais ceci pour celui-ci, pour celui-là cela, selon qu'un tel se sente vocation pour telle affaire. J. Kreyenbühl a eu d'excellentes paroles à ce sujet dans son article : *La liberté éthique chez Kant* : "*Si la liberté doit être* ma *liberté, l'acte moral* mon *acte, si le bon et le juste doit être réalisé par* moi, *par l'action de cette personnalité individuelle particulière, une loi générale ne peut absolument pas me satisfaire, qui fait abstraction de toute individualité et particularité des circonstances intervenant dans l'acte et qui avant toute action me commande de vérifier si son motif fondamental correspond à la norme abstraite de la nature humaine générale, si, tel qu'il vit et agit en moi, ce motif pourrait devenir une maxime valable en général.*" (...) "*Une pareille adaptation à ce qui est généralement usuel rendrait impossible toute liberté individuelle, tout progrès dépassant l'ordinaire et le terre-à-terre, toute réalisation éthique importante, éminente et novatrice.*"

Ces développements éclairent les questions auxquelles une éthique générale doit répondre. L'on traite bien souvent cette dernière comme si elle était une somme de normes auxquelles l'agir humain doit se conformer. De ce point

de vue l'on oppose l'éthique à la science de la nature et en général à la science de l'existant. Tandis qu'en effet celle-ci doit nous fournir les lois de ce qui existe, de ce qui *est*, celle-là aurait à nous enseigner celles de ce qui doit être. L'éthique doit être un codex de tous les idéaux de l'homme, une réponse détaillée à la question : *qu'est-ce qui est bon* ? Mais une telle science n'est pas possible. Elle ne peut donner de réponse générale à cette question. L'agir éthique est certes un produit de ce qui prévaut dans l'individu ; il est toujours donné dans le cas individuel, jamais dans le cas général. Il n'y a pas de lois générales sur ce que l'on doit et ce que l'on ne doit pas faire. On doit surtout ne pas regarder comme tels les divers statuts juridiques des différents peuples. Ils ne sont d'ailleurs rien d'autre que l'émanation d'intentions individuelles. Ce que telle ou telle personnalité a éprouvé comme motif moral s'est communiqué à tout un peuple, est devenu "*droit de ce peuple*". Un droit naturel général qui serait valable pour tous et pour tous les temps est un non-sens. Conceptions du droit et concepts de la moralité vont et viennent avec les peuples, voire avec les individus. L'individualité prédomine toujours. Il n'est donc pas admissible de parler d'éthique au sens qui précède. Mais il est d'autres questions auxquelles l'on doit répondre dans cette science, questions que ces développements ont en partie brièvement éclaircies. Je mentionne seulement : la détermination de la différence entre l'agir humain et l'activité de la nature, la question de l'essence du vouloir et de la liberté, etc. Toutes ces tâches particulières peuvent être réunies en cette unique question : dans quelle mesure l'homme est-il un être d'essence éthique ? Elle ne vise pas autre chose que la connaissance de la nature morale de l'homme. On ne demande pas : que doit faire l'homme ? Mais : qu'est-ce donc, ce qu'il fait selon son essence intérieure ? De ce fait la cloison tombe, qui sépare toute

science en deux sphères : en une doctrine de ce qui existe et une doctrine de ce qui doit exister. *L'éthique est, de même que toutes les autres sciences, une théorie de l'existant.* De ce point de vue le cours unitaire de toute science est de partir d'un donné et de progresser jusqu'aux conditions de celui-ci. Mais il ne peut y avoir de science de l'agir humain ; car il est absolu, productif, créateur. La jurisprudence n'est pas une science, mais seulement un *recueil de notes* des habitudes juridiques propres à l'individualité d'un peuple*.

Or l'homme n'appartient pas seulement à lui-même ; il appartient à deux totalités supérieures dont il est membre. Il est premièrement un membre de son peuple, auquel l'associent des coutumes communes, une vie culturelle commune, une langue et une manière de voir communes. Mais il est aussi un citoyen de l'histoire, le membre individuel dans le grand processus historique de l'évolution de l'humanité. Son agir libre semble affecté par cette double appartenance à une totalité. Ce qu'il fait ne semble pas émaner seulement de son propre moi individuel ; il apparaît *conditionné* par tout ce qu'il a de commun avec son peuple, son individualité semble annihilée par le caractère du peuple. Suis-je donc encore libre lorsque l'on trouve mes actions explicables non seulement par ma nature, mais essentiellement aussi par celle de mon peuple ? Si là j'agis ainsi, est-ce parce que la nature m'a fait précisément membre de *cette* communauté ethnique ? Et il n'en est pas autrement de la seconde appartenance. L'histoire m'assigne la place de mon activité. Je dépends de l'époque de civilisation à laquelle je suis né ; je suis un enfant de mon époque. Mais si l'on conçoit l'homme comme être connaissant *et* agissant à la fois, alors cette contradiction se résout. Par sa faculté de connaissance, l'homme pénètre dans le caractère de l'individualité de son peuple ; il voit vers quoi ses concitoyens se dirigent. Ce par quoi il semble

si conditionné, il le dépasse et il l'accueille eu lui sous la forme d'une représentation pleinement connue ; cela devient individuel en lui et prend tout à fait le caractère personnel qu'a l'agir par *liberté.* Il en est de même pour l'évolution historique, à l'intérieur de laquelle l'homme apparaît. Il s'élève à la connaissance des idées directrices, des forces morales, qui y règnent ; et alors elles n'agissent plus en le conditionnant, mais deviennent en lui des ressorts individuels. L'homme doit justement s'élever par son effort, afin de n'être pas dirigé, mais de se diriger lui-même. Il ne doit pas se laisser conduire aveuglément par son caractère de citoyen, mais il doit s'élever à la connaissance de celui-ci, pour agir *consciemment* dans le sens de son peuple. Il ne doit pas se laisser porter par le progrès de la civilisation, mais il doit faire siennes les idées de son époque. Pour cela il est avant tout nécessaire que l'homme comprenne son époque. Alors il accomplira les tâches de celle-ci avec liberté, alors il va commencer son propre travail à la place qui convient. Ici les sciences de l'esprit (histoire, histoire de la culture et de la littérature, etc.) ont à intervenir en médiatrices. Dans les sciences de l'esprit l'homme a affaire à ses propres réalisations, aux créations de la culture, de la littérature, à l'art, etc. Le spirituel est appréhendé par l'esprit. Et les sciences de l'esprit ne doivent pas avoir d'autre but, sinon que l'homme reconnaisse où il est placé par le sort ; il doit reconnaître ce qui est déjà réalisé, ce qui lui incombe à *lui* de faire. Il doit trouver par les sciences de l'esprit le juste point pour participer, avec sa personnalité, aux mouvements du monde. L'homme doit connaître le monde de l'esprit et d'après cette connaissance déterminer quelle part il a à celui-ci*.

Gustav Freytag dit dans la préface du premier volume de ses *Tableaux du passé allemand* : "*Toutes les grandes créations de la force du peuple, religion établie, coutume, justice, formation de*

l'Etat, ne sont plus pour nous les résultats d'hommes individuels, elles sont des créations organiques d'une vie supérieure, qui, à chaque époque, ne vient à apparaître que par l'individu et qui, à chaque époque, réunit en elles le contenu spirituel des individus en une puissante totalité (...) L'on a donc bien le droit, sans que ce soit mystique, de parler d'une âme du peuple (...) *Mais la vie d'un peuple ne travaille plus consciemment, comme la force du vouloir d'un homme. L'homme représente dans l'histoire ce qui est libre, rationnel, la force du peuple agit continuellement avec la contrainte obscure d'une* puissance primordiale[71]." Si Freytag avait examiné cette vie du peuple, il aurait sans doute trouvé qu'elle se dissout en l'agir d'une somme d'individus isolés qui surmontent cette force obscure, élèvent l'inconscient à leur conscience, et il aurait vu comment ce qu'il considère comme *âme du peuple*, comme *force obscure*, résulte des impulsions individuelles du vouloir, de l'acte libre de l'homme.

Mais quelque chose de plus doit être pris en considération, concernant l'agir de l'homme à l'intérieur de son peuple. Toute personnalité représente une potentialité spirituelle, une somme de forces qui recherchent la possibilité d'agir. Chacun doit par conséquent trouver la place où son agir peut s'insérer de façon appropriée dans l'organisme de son peuple. Trouver cette place ne doit pas rester livré au hasard. La constitution de l'Etat n'a pas d'autre but que de veiller à ce que chacun trouve une sphère d'action à sa mesure. L'Etat est la forme dans laquelle l'organisme d'un peuple s'extériorise.

L'ethnologie et les sciences politiques ont à étudier de quelle manière la personnalité isolée peut à l'intérieur de l'Etat être mise en valeur de la façon qui lui correspond. La constitution doit provenir de l'essence la plus intime d'un peuple. Le caractère d'un peuple exprimé en différents principes, telle est la meilleure constitution d'un Etat. L'homme d'Etat ne peut imposer au peuple une constitution.

Le gouvernant d'un Etat doit étudier les particularités profondes de son peuple et, par la constitution, donner aux tendances qui sommeillent en lui l'orientation qui leur correspond. Il peut arriver que la majorité du peuple veuille s'engager dans des voies qui vont à l'encontre de sa propre nature. Goethe pense que dans ce cas, l'homme d'Etat doit se laisser guider par cette dernière, et non par les exigences fortuites de la majorité ; il a dans ce cas à défendre *l'entité du peuple* contre le peuple (*Maximes en prose*).

Il nous faut encore ajouter à cela un mot sur la *méthode de l'histoire*. L'histoire doit avoir toujours à l'esprit que les causes des événements historiques sont à rechercher dans les intentions individuelles, les plans, etc., des hommes. C'est une erreur que de déduire les faits historiques de plans sur lesquels se fonde l'histoire. Ce dont il s'agit toujours, ce sont seulement les buts que telle ou telle personnalité se propose ; dans quelles voies elle s'est engagée, etc. L'histoire doit être entièrement fondée sur la nature humaine. C'est son vouloir, ses tendances qu'il faut explorer.

Nous pouvons maintenant, à l'appui de ce qui vient d'être dit sur la science éthique, citer de nouveau des aphorismes de Goethe. Lorsqu'il dit : "*Le monde de la raison est à considérer comme un grand individu immortel qui, sans relâche, produit ce qui est nécessaire et ainsi se rend maître même du contingent*", cela ne peut s'expliquer qu'à partir de la relation dans laquelle, selon nous, l'homme est avec l'évolution historique. La référence à un substrat individuel positif de l'agir se trouve dans ces mots : "*Une activité qui ne connaît pas de limites, quelle que soit sa nature, fait finalement faillite.*" De même : "*L'homme le plus médiocre peut être complet s'il se meut dans les limites de ses facultés et de ses talents.*" – La nécessité pour l'homme de s'élever aux idées directrices de son peuple et de son époque est formulée dans le même ouvrage :

"*Que chacun se demande donc avec quel organe il peut agir, et il agira du mieux sur son époque*" et : "*L'on doit savoir où l'on se trouve et où les autres veulent aller.*" – L'on retrouve notre conception du devoir dans "le devoir, *là où l'on aime ce que l'on se commande à soi-même.*[72]"

Nous avons fondé l'homme entièrement sur lui-même en tant qu'être connaissant et agissant. Nous avons caractérisé son monde idéel comme étant en concordance avec le fondement du monde, et avons reconnu que tout ce qu'il fait doit être considéré uniquement comme l'émanation de sa propre individualité. Nous cherchons le noyau de l'existence dans l'homme lui-même. Personne ne lui révèle une vérité dogmatique, personne ne le pousse à agir. Il se suffit à lui-même. Il doit être tout par lui-même, n'être rien par un autre être. Il doit tout tirer de lui-même. Donc aussi la source de sa félicité. Nous avons bien reconnu qu'il ne peut être question d'une puissance qui dirigerait l'homme, qui déterminerait son existence dans son orientation et son contenu, le condamnerait à la non-liberté. C'est pourquoi, si l'homme doit avoir la félicité, cela ne peut se faire que par lui-même. Une puissance extérieure ne nous prescrit pas les normes de notre agir ; une autre ne pourra pas plus éveiller dans les objets le sentiment de la satisfaction, si nous ne le faisons pas nous-mêmes. Plaisir et déplaisir ne sont là pour l'homme que si lui-même donne d'abord aux objets le pouvoir d'éveiller en lui ces sentiments. Un créateur qui déterminerait de l'extérieur ce qui doit nous apporter du plaisir, nous apporter du déplaisir, nous tiendrait en lisière*.

Ainsi se trouve réfuté tout optimisme et pessimisme. L'optimisme suppose que le monde est parfait, qu'il devrait être pour l'homme la source de la plus haute satisfaction. Mais si tel était le cas, l'homme devrait d'abord développer *en lui* les besoins par lesquels il va être satisfait. Il devrait

tirer des objets ce qu'il réclame. Le pessimisme croit que le monde est ainsi constitué qu'il laisse l'homme éternellement insatisfait, qu'il ne peut jamais être heureux. Quelle créature digne de pitié serait l'homme, si la nature lui apportait satisfaction de l'extérieur ! Toute lamentation sur une existence qui ne nous satisfait pas, sur la dureté de ce monde, doit disparaître en face de la pensée qu'aucune puissance du monde ne pourrait nous satisfaire, si nous ne lui conférions pas tout d'abord le pouvoir magique par lequel elle nous élève, nous réjouit. La satisfaction doit nous venir de ce que nous faisons des choses, de nos propres créations. Cela seul est digne d'êtres libres.

XI

LE MODE DE PENSÉE GOETHÉEN DANS SES RAPPORTS À D'AUTRES CONCEPTIONS

Lorsqu'on parle de l'influence de penseurs anciens ou contemporains sur l'évolution de l'esprit de Goethe, cela ne peut s'entendre dans le sens qu'il aurait formé sa manière de voir en se fondant sur leurs doctrines. La manière dont il pensait, dont il considérait le monde, se trouvait préformée dans l'ensemble de la disposition de sa nature. Et plus précisément elle était présente dans son être dès sa toute première jeunesse. Il resta ensuite pendant toute sa vie le même à cet égard. L'on doit ici considérer particulièrement deux traits significatifs de caractère. Le premier est ce qui le pousse à aller aux sources, au profond de toute existence. C'est en l'ultime profondeur la foi en l'idée. Goethe est toujours plein du pressentiment d'une réalité plus haute, meilleure. L'on pourrait fort bien qualifier cela de trait profondément religieux de son esprit. Il ignore ce qui pour beaucoup de gens est un besoin : rabaisser les choses à soi, en les dépouillant de tout ce qu'il y a en elles de sacré. *Mais il a l'autre besoin, qui est de pressentir une réalité plus haute et de s'élever à elle par son effort.* De toute chose il cherche à tirer ce par quoi elle nous devient sacrée. K.J. Schröer a montré cela de la manière la plus spirituelle en relation avec le comportement de Goethe en amour. Il le défait de tout ce qui est frivole, léger et l'amour devient pour Goethe piété. Ce trait essentiel de son être est rendu de la plus belle manière en ses mots :

"*Dans la pureté de notre cœur bat le rythme d'une aspiration :*
S'adonner librement par gratitude

> *A ce* plus haut, plus pur, inconnu.
> . . . .
> Nous l'appelons : Être pieux !"
>
> (*Elégie, 1823*)

Or cet aspect de son être est indissolublement lié à un autre. Il ne cherche jamais à aborder directement cette réalité plus haute ; il cherche toujours à s'en approcher à travers la nature. "*Le vrai est semblable à Dieu* ; *il n'apparaît pas directement, nous devons le deviner par ses manifestations*" (*Maximes en prose*[73]). A côté de la croyance en l'idée, Goethe a aussi cette autre, que nous arrivons à l'idée par la contemplation de la réalité ; il ne lui vient pas à l'esprit de chercher la divinité ailleurs que dans les œuvres de la nature, mais de celles-ci il cherche partout à appréhender leur côté divin. Quand dans son enfance il dresse un autel au grand Dieu, qui "*est en relation directe avec la nature*[73a]", ce culte a déjà résolument sa source dans la croyance que nous atteignons la plus haute réalité à laquelle nous pouvons parvenir en entretenant avec constance un commerce avec la nature. Ainsi donc est innée en Goethe cette manière de voir que notre théorie de la connaissance a justifiée. Il aborde la réalité dans la conviction que tout n'est qu'une manifestation de l'idée et qu'à celle-ci nous n'accédons qu'en nous élevant de l'expérience sensorielle à une contemplation spirituelle. Cette conviction était en lui et depuis son enfance il considéra le monde sur la base de ce préalable. Aucun philosophe ne put lui donner cette conviction. Ce n'est donc pas cela que Goethe cherchait chez les philosophes. C'était autre chose. Bien que sa manière de considérer les choses soit au profond de son être, il avait pourtant besoin d'un langage pour l'exprimer. Son être agissait sur un mode philosophique, c'est-à-dire en sorte qu'il ne peut être exprimé qu'en termes philosophiques, et être légitimé qu'à

partir de présupposés philosophiques. Et s'il se tourna vers les philosophes, c'est aussi pour avoir clairement conscience de ce qu'il *était*, aussi pour *savoir* ce qui chez lui était *agir* vivant. Il cherche auprès d'eux une explication et une légitimation de son être. C'est là sa relation avec les philosophes. Dans ce but il étudia dans sa jeunesse Spinoza et plus tard s'engagea dans des débats scientifiques avec les philosophes de l'époque. En ses années d'adolescence, Spinoza et Giordano Bruno semblèrent au poète être la meilleure expression de son propre être. Il est remarquable qu'il prit tout d'abord connaissance des deux penseurs par des écrits de leurs adversaires et, en dépit de cette circonstance, reconnut combien leurs doctrines sont proches de sa nature. C'est surtout dans sa relation avec les doctrines de Giordano Bruno que nous voyons confirmé ce que nous avons dit. Il apprend à le connaître par le *Dictionnaire* de Bayle, où il est violemment attaqué. Et il a de lui une si profonde impression que nous trouvons des échos aux thèses de Bruno dans les parties du *Faust* datant dans leur conception de l'époque de 1770, où il lisait Bayle. Dans ses *Journaux* et *Annales*, le poète raconte qu'il s'est de nouveau intéressé en 1812 à Giordano Bruno. Cette fois encore l'impression est d'une grande force et dans beaucoup de poèmes écrits après cette année-là, nous retrouvons des accents du philosophe de Nola. Mais cela ne doit pas être pris au sens que Goethe aurait emprunté ou appris quoi que ce soit de Bruno ; il ne trouva chez lui que la formule qui exprimait ce qui depuis longtemps déjà était dans sa propre nature. Il trouva qu'il exprimait le plus clairement possible son propre monde intérieur, lorsqu'il le faisait avec les mots de ce penseur. Bruno considère la raison universelle comme celle qui procrée et gouverne l'univers. Il l'appelle *l'artiste intérieur* qui forme la matière et la façonne depuis *l'intérieur*. Elle est la cause de

tout existant et il n'y a pas un être à l'existence duquel elle ne prendrait pas part avec amour. "*Si petite et insignifiante que soit une chose, elle a en elle une part de substance spirituelle.*" (Voir Bruno, *Cause, Principe et Unité*, Paris, Les Introuvables, 1982 NdT). C'était aussi le point de vue de Goethe que nous ne savons juger d'une chose que lorsque nous voyons comment elle a été mise à sa place par la raison universelle, comment elle est précisément devenue telle qu'elle se présente à nous. Lorsque nous percevons avec les sens, cela ne suffit pas, car les sens ne nous disent pas comment une chose est reliée à l'idée générale du monde, quelle signification elle doit avoir pour la grande totalité. Nous devons pour cela regarder de sorte que notre raison crée en nous un arrière-plan spirituel, sur lequel apparaît alors ce que les sens nous transmettent ; nous devons, selon l'expression de Goethe, regarder avec *les yeux de l'esprit*. Il trouva également chez Bruno une formule pour exprimer cette conviction : "*Car de même que nous ne voyons pas couleurs et sons avec un seul et même sens, de même nous ne voyons pas non plus avec un seul et même œil le substrat des arts et le substrat de la nature*", parce que nous "*voyons le premier avec les* yeux sensoriels*, et le second avec* l'œil de la raison" (voir Lasson, p. 77). Et avec *Spinoza* il n'en est pas autrement. La doctrine de Spinoza, on le sait, repose sur la pensée que la divinité s'est fondue dans le monde. Le savoir humain ne peut donc que tendre à se plonger dans le monde afin de connaître Dieu. Toute autre voie pour parvenir à Dieu doit apparaître impossible à un homme dont la pensée est conséquente au sens du spinozisme. Car Dieu a renoncé à toute existence qui lui soit propre ; hors du monde il n'est nulle part. Mais nous devons aller le chercher là où il est. Tout savoir authentique doit donc être ainsi fait qu'en toute parcelle de connaissance du monde, il nous transmette une parcelle de connaissance

de Dieu. Le *connaître* est ainsi, à son plus haut degré, une entrée en concordance avec la divinité. Nous lui donnons le nom de *savoir intuitif*. Nous avons connaissance des choses "*sub specie aeternitatis*", c'est-à-dire en tant qu'émanant de la divinité. Les lois que notre esprit connaît dans la nature *sont* donc Dieu en son entité, ne sont donc pas faites seulement par lui. Ce que nous connaissons comme nécessité logique est tel parce que l'essence de la divinité, c'est-à-dire l'éternelle légalité lui est inhérente. C'était là une conception selon l'esprit de Goethe. Sa ferme croyance que la nature dans toutes ses activités nous révèle un élément divin s'offrait à lui en phrases des plus claires. "*Je m'en tiens de plus en plus inébranlablement à la vénération qu'a pour Dieu l'athée (Spinoza)*", écrit-il à Jacobi, quand celui-ci voulut présenter la doctrine de Spinoza dans une tout autre lumière. C'est en cela que réside chez Goethe l'affinité qu'il a avec Spinoza. Et lorsque à l'encontre de cette harmonie profonde, intérieure, entre l'essence goethéenne et la doctrine de Spinoza, l'on souligne sans relâche ce qui est purement extérieur : que Goethe fut attiré par Spinoza parce que comme lui il ne voulait pas admettre les causes finales comme explication du monde –, cela témoigne d'une analyse superficielle de la situation. Que Goethe, de même que Spinoza, *récusaient* les causes finales n'était qu'une *conséquence* de leurs points de vue. Il suffit de bien se pencher sur la théorie des causes finales. On explique une chose dans son existence et sa constitution en démontrant sa nécessité pour une autre chose. On montre que cette chose a telle et telle nature, parce que cette autre est telle et telle. Cela présuppose l'existence d'un fondement du monde, présent au-dessus des deux êtres et qui les dispose en sorte qu'ils se conviennent l'un à l'autre. Mais si le fondement du monde est inhérent à chacun, alors ce mode d'explication n'a pas de sens. Car alors la nature d'une chose doit

nous apparaître comme conséquence du principe agissant *en* elle. Nous chercherons dans la nature d'une chose la raison pour laquelle elle est *ainsi* et pas autrement. Si nous avons la croyance que le divin est inhérent à chaque chose, nous n'aurons guère l'idée d'aller chercher un principe extérieur pour l'explication de sa légalité. La relation de Goethe à Spinoza ne doit pas non plus être comprise autrement qu'ainsi : Goethe a trouvé chez lui les formules, le langage scientifique, pour exprimer le monde qui était en lui.

Si nous en venons maintenant au rapport de Goethe avec les philosophes contemporains, nous devons avant tout parler de Kant. Kant est généralement considéré comme le fondateur de la philosophie actuelle. A son époque il suscita un si puissant mouvement qu'il y avait en tout homme lettré un besoin de débattre avec lui. Ce débat fut pour Goethe aussi une nécessité. Mais il ne put être fécond pour lui. Car il existe une profonde opposition entre ce que la philosophie de Kant enseigne et ce que nous connaissons du mode de penser goethéen. On peut même dire sans hésiter que l'ensemble du penser allemand se déroule dans deux directions parallèles, l'une qui est imprégnée du mode de penser kantien et une autre qui est proche du penser goethéen. Mais comme la philosophie se rapproche aujourd'hui de plus en plus de Kant, elle s'éloigne de Goethe et la possibilité se perd de plus en plus pour notre époque de comprendre et de reconnaître à sa valeur la vision goethéenne du monde. Nous allons poser ici les principes fondamentaux de la doctrine kantienne, dans la mesure où ils ont un intérêt pour les vues de Goethe. Le point de départ pour le penser humain est, selon Kant, l'expérience, c'est-à-dire le monde donné aux sens (en lesquels est inclus le sens intérieur qui nous transmet les faits psychiques, historiques, etc.). Ce monde

est une diversité de choses dans l'espace et de processus dans le temps. Il est sans importance que je sois devant cette chose précisément, que j'aie l'expérience de ce processus précisément ; il pourrait aussi en être autrement. Je puis en somme écarter par ma pensée toute la diversité de choses et de processus. Mais ce que je ne puis écarter, ce sont *l'espace* et le *temps*. Il ne peut rien y avoir pour moi qui ne serait pas spatial ou temporel. Même s'il y a une chose non spatiale ou intemporelle, je n'en puis rien savoir, car je ne puis rien me représenter sans espace ni temps. Je ne sais pas si espace et temps appartiennent aux choses elles-mêmes ; je sais seulement que les choses doivent pour moi se présenter dans ces formes. Espace et temps sont donc les conditions préalables de *ma* perception sensible. Je ne sais rien de la chose en soi ; je sais seulement comment elle doit m'*apparaître*, si elle doit être présente pour moi. Avec ces principes, Kant introduit un nouveau problème. Il entre en scène dans la science avec une nouvelle interrogation. Au lieu de poser comme les philosophes anciens la question : comment les choses sont-elles constituées ?, il pose la question : comment les choses doivent-elles nous apparaître pour pouvoir devenir objet de notre savoir ? La philosophie est pour Kant la science des conditions de possibilité pour le monde d'être manifestation pour l'homme. De la chose en soi nous ne savons rien. Nous n'avons pas encore accompli notre tâche quand nous parvenons jusqu'à la contemplation sensorielle d'une diversité dans le temps et l'espace. Nous aspirons à rassembler cette diversité en une unité. Et c'est l'affaire de l'entendement. L'entendement doit être conçu comme une somme d'activités qui ont pour but de rassembler le monde sensible selon certaines formes préfigurées en lui. Il réunit deux perceptions sensorielles, en caractérisant par exemple l'une d'elles de cause, l'autre d'effet, ou bien l'une

de substance, l'autre de qualité, etc. Ici aussi la tâche de la science philosophique est de montrer dans quelles conditions l'entendement parvient à se former un système du monde. Ainsi le monde est en fait, au sens de Kant, une manifestation subjective se présentant dans les formes du monde sensible et de l'entendement. Une seule chose est certaine : il y a une chose en soi ; comment nous apparaît-elle, cela dépend de notre organisation. Il est donc naturel que cela n'ait aucun sens d'attribuer au monde, tel que formé par l'entendement avec le concours des sens, une signification autre que celle qu'il a pour notre faculté de connaissance. Cela apparaît très nettement là où Kant parle de la signification du monde des idées. Les idées ne sont pour lui rien d'autre que des points de vue supérieurs de la raison, dans lesquels sont incluses les unités inférieures que l'entendement a créées. L'entendement met par exemple les manifestations des âmes en corrélation ; la raison, en tant que faculté idéelle, saisit alors cette corrélation *comme si* tout provenait d'une âme. Mais cela n'a pas de signification pour la chose elle-même, ce n'est qu'un moyen d'orientation pour notre faculté de connaissance. Tel est le contenu de la philosophie théorique de Kant, pour autant qu'il peut ici nous intéresser. On voit tout de suite en elle le pôle opposé de celle de Goethe. La réalité donnée est déterminée par Kant selon nous-mêmes ; elle est telle parce que nous nous la représentons ainsi. Kant élude la véritable question épistémologique. Il fait au début, de sa critique de la raison deux pas qu'il ne justifie pas, et toute sa doctrine philosophique pâtit de cette erreur. Il pose d'emblée la distinction de l'objet et du sujet, sans demander quelle importance cela a donc que l'entendement entreprenne de séparer ces deux domaines de la réalité (ici sujet connaissant et objet à connaître). Il cherche ensuite à établir *conceptuellement* la relation mutuelle

entre ces deux domaines, de nouveau sans demander quel sens a une telle délimitation. S'il n'avait pas eu une vue gauchie de la question épistémologique principale, il aurait remarqué que la distinction entre sujet et objet n'est qu'un point de passage de notre connaître, qu'il y a à la base de ces deux termes une unité plus profonde que la raison peut appréhender et que ce qui est attribué comme qualité à une chose a une valeur qui n'est en aucune façon uniquement subjective, dès lors que cela est pensé en rapport avec un sujet connaissant. La chose est une unité de la raison et la séparation en une "chose en soi" et une "chose pour nous" est produit de l'entendement. Il n'est donc pas acceptable de dire que ce que l'on attribue à une chose sous un certain rapport peut lui être dénié sous un autre. Car que je considère la même chose, une fois de ce point de vue, une autre, fois, de tel autre elle est bien néanmoins une totalité unitaire.

C'est une erreur qui court tout au long de l'édifice de sa doctrine que Kant considère la diversité sensorielle comme quelque chose de fixe et croie que la science consiste à mettre cette diversité en système. Il ne soupçonne pas du tout que la diversité n'est pas une réalité ultime et qu'on doit la *dépasser*, si on veut la comprendre ; et c'est pourquoi toute théorie devient pour lui un simple supplément que l'entendement et la raison ajoutent à l'expérience. L'idée n'est pas pour lui ce qui à la raison apparaît comme le fondement plus profond du monde donné, lorsque celle-ci a dépassé la diversité située en surface, mais elle n'est qu'un principe méthodique selon lequel la raison ordonne les phénomènes afin d'en avoir plus facilement une vue d'ensemble. Selon la conception kantienne, nous ferions tout à fait fausse route si nous considérions les choses comme pouvant être déduites de l'idée. Nous ne pouvons, selon lui, ordonner nos expériences que *comme si* elles

provenaient d'une unité. Du fondement des choses, de l'"en-soi" nous n'avons, selon Kant, aucune idée. Notre savoir des choses n'existe qu'en rapport avec nous, n'a de valeur que *pour* notre individualité. Goethe n'avait pas grand profit à tirer d'une telle vue sur le monde. L'acte de considérer les choses dans leur rapport avec nous resta toujours pour lui un fait très subordonné qui concerne l'action des objets sur notre sentiment de plaisir et de déplaisir ; à la science il demande plus que d'indiquer simplement comment les choses sont en rapport avec nous. Voyons l'essai "*La médiation du sujet et de l'objet dans la démarche expérimentale*[74]", où la tâche du chercheur est précisée : il ne doit pas prendre la mesure de la connaissance, les données du jugement à partir de lui-même, mais à partir du cercle des choses qu'il observe. Cette seule phrase suffit à caractériser la profonde opposition entre les modes de penser kantien et goethéen. Alors que chez Kant tout jugement sur les choses n'est qu'un produit du sujet et de l'objet et ne transmet qu'un savoir de la manière dont le sujet voit l'objet, chez Goethe le sujet se fond dans l'objet, s'oubliant lui-même, et prend les données du jugement dans le domaine des choses. C'est pourquoi Goethe dit des disciples mêmes de Kant : "*Certes ils m'entendaient, mais ne pouvaient rien me répondre*, ni m'être en quelque manière utiles[75]." Le poète croyait avoir tiré davantage de profit de la *Critique de la faculté de juger* de Kant.

Goethe avança sur le plan philosophique incomparablement plus avec l'aide de Schiller qu'avec celle de Kant. Grâce au premier en effet il gravit vraiment un degré en avant dans la connaissance de sa propre vision. Jusqu'à ce fameux premier entretien avec Schiller, Goethe* avait pratiqué une certaine manière de contempler le monde. Il avait observé des plantes, les avait conçues comme ayant pour fondement une plante primordiale et avait déduit de

celle-ci les formes particulières. Cette plante primordiale (de même que son homologue, l'animal primordial) s'était formée en son esprit, lui servait dans l'explication des phénomènes concernés. Mais il n'avait jamais réfléchi sur *ce qu'*était donc cette plante primordiale dans son essence. Schiller lui ouvrit les yeux, en lui disant : c'est une *idée*. C'est à ce moment seulement que Goethe est devenu conscient de son idéalisme. C'est pourquoi, jusqu'à cet entretien, il qualifie cette plante primordiale d'expérience, car il croyait la voir avec les yeux. Mais dans l'introduction ajoutée plus tard à l'essai sur la métamorphose des plantes, il écrit : "*Je cherchais désormais à trouver l'animal primordial, ce qui finalement signifie bien trouver le concept*, l'idée *de l'animal*." Or on doit en cela retenir que Schiller ne transmettait à Goethe rien qui soit étranger à ce dernier, mais que c'est plutôt lui-même qui, par son regard sur l'esprit goethéen, parvint à force à la connaissance de *l'idéalisme objectif*. Il ne fit que trouver le terme convenant au mode de vision qu'il connaissait et admirait en Goethe.

Goethe n'a guère rencontré ce qui aurait pu le faire avancer chez Fichte. Fichte se mouvait dans une sphère par trop étrangère au penser goethéen pour que ce fût possible. Fichte a fondé la science de la conscience avec la plus grande acuité d'esprit. Il a de façon particulièrement exemplaire déduit l'activité par laquelle le "moi" transforme le monde donné en un monde pensé. Mais il a en cela fait l'erreur de ne pas concevoir cette activité du moi comme mettant simplement le contenu donné en une forme satisfaisante, le donné incohérent en les corrélations appropriées ; il l'a vue créatrice de tout ce qui se déroule à l'intérieur du "moi". Ainsi sa doctrine apparaît comme un idéalisme partiel qui tire tout son contenu de la conscience. Goethe, qui toujours allait à l'élément objectif, ne pouvait guère trouver d'attrait à la philosophie fichtéenne de la

conscience. La compréhension du domaine où elle est valable manquait à Goethe ; mais l'extension que Fichte lui donna, – il la considérait comme science universelle – ne pouvait apparaître au poète que comme une erreur*.

Goethe se rencontrait sur beaucoup plus de points avec le jeune Schelling. Celui-ci était un disciple de Fichte. Cependant il ne fit pas que continuer l'analyse de l'activité du "moi", mais il suivit aussi cette activité à l'intérieur de la conscience, grâce à laquelle cette dernière appréhende la *nature.* Ce qui se déroule dans le moi lors du connaître de la nature semblait à Schelling être également l'élément objectif de la nature, le véritable principe en elle. La nature au-dehors n'était pour lui qu'une forme pétrifiée de nos concepts de la nature. Ce qui en nous vit comme vision de la nature nous réapparaît à l'extérieur, mais seulement soumis à extension dans le spatio-temporel. Ce qui se présente à nous de l'extérieur sous forme de nature est produit achevé, est seulement le conditionné, la forme immobilisée d'un principe vivant. Nous ne pouvons par l'expérience accéder de l'extérieur à ce principe. Nous devons d'abord le créer dans notre intériorité. C'est pourquoi notre philosophe dit : "*Philosopher sur la nature signifie* créer *la nature.*" "*La nature en tant que simple produit* (natura naturata), *nous l'appelons nature en tant qu'objet (et c'est sur elle que porte toute empirie). La nature en tant que productivité* (natura naturans), *nous lui donnons le nom de nature en tant que sujet (et c'est sur elle seule que repose toute théorie).*" (Introduction à son *Esquisse d'un système de philosophie de la nature* 1799, p.22.) "*L'opposition entre empirie et science repose sur le fait que la première voit son objet dans* l'être, *en tant que chose achevée et concrétisée ; la science en revanche voit l'objet dans le* devenir *et en tant que restant à concrétiser*" (id., p.20). Avec cette doctrine que Goethe apprit à connaître en partie par les écrits de Schelling, en partie par ses relations personnelles avec le

philosophe, le poète fut, cette fois encore, amené à un degré plus élevé. Alors se développa en lui l'idée que sa tendance était de progresser de ce qui est achevé, est produit, à ce qui est en devenir, est produisant. Et en faisant très nettement écho à Schelling, il écrit, dans l'article *Faculté intuitive de juger*, qu'il aspirait "*par la contemplation d'une nature sans cesse créatrice à se rendre digne de participer en esprit à ses* productions[76]."

C'est enfin chez Hegel que Goethe trouva une aide pour avancer, venue du côté de la philosophie. Grâce à lui en effet, il parvint à voir clairement comment s'insère dans la philosophie ce qu'il appelait *phénomène primordial.* Hegel a le plus profondément compris la signification du phénomène primordial et l'a parfaitement caractérisée en ces termes dans sa lettre du 20 [en fait 24, NdT] février 1821 à Goethe : "*La réalité simple et abstraite que très pertinemment vous appelez le phénomène primordial, vous le placez au sommet, vous montrez ensuite comment les phénomènes plus concrets prennent naissance par l'intervention d'autres influences et circonstances et vous en gouvernez tout le déroulement, de sorte que l'ordre progresse des conditions simples aux plus complexes et qu'ainsi rangé, par cette décomposition, le compliqué apparaît en sa clarté.* Dépister le phénomène primordial, le *libérer d'autres environnements qui sont pour lui fortuits – le concevoir abstraitement*, ainsi que nous dénommons cette opération, je tiens cela pour l'affaire d'un grand sens, d'un sens spirituel de la nature, tout comme en général, je tiens cette démarche pour ce qu'il y a d'authentiquement scientifique dans la connaissance en ce domaine." (...) "*Mais est-il permis que je parle encore à Votre Excellence de l'intérêt qu'a, spécialement pour nous philosophes, un phénomène primordial ainsi mis en évidence, de sorte que nous pouvons vraiment employer une telle préparation dans l'intérêt de la philosophie ! Bien que nous ayons en effet travaillé sur notre Absolu, d'abord mi-clos comme une huître, gris ou tout à fait noir, pour le*

tourner vers l'air, la lumière, afin qu'il en arrive à les désirer ; nous avons besoin de fenêtres pour achever d'emmener cet Absolu au grand jour ; nos schémas en viendraient à partir en vapeurs, si nous voulions ainsi les transplanter directement dans la compagnie, bariolée, désordonnée du monde repoussant. C'est ici que les phénomènes primordiaux de Votre Excellence viennent pour nous parfaitement à propos ; en cette pénombre, spirituelle et compréhensible par sa simplicité ; visible et saisissable par son caractère sensible, les deux mondes échangent un salut : notre existence qui est absconse, et celle qui est manifestation."

Ainsi, grâce à Hegel, cette pensée devient pour Goethe évidente que le chercheur qui travaille au plan de l'expérience doit aller jusqu'aux phénomènes primordiaux et qu'à partir de là, les voies du philosophe mènent plus loin. Mais il ressort aussi de cela que la pensée de base de la philosophie de Hegel est une conséquence du mode de penser goethéen. Il y a fondamentalement chez Goethe, mais aussi chez Hegel, le dépassement de l'humain, son approfondissement pour s'élever du créé à l'acte créateur, du conditionné à la condition. Hegel en effet tient à ne proposer en philosophie rien d'autre que le processus éternel d'où provient tout ce qui est fini. Il veut connaître le donné en tant que conséquence de ce qu'il peut considérer comme étant absolu. Ainsi la connaissance des philosophes et des orientations philosophiques qu'acquiert Goethe représente pour lui un éclaircissement croissant de ce qui était déjà présent en lui. Il n'a rien acquis quant à sa vision, seulement les moyens de dire ce qu'il faisait, ce qui se déroulait en son âme, lui ont été mis entre les mains.

C'est ainsi que la vision goethéenne du monde offre suffisamment de points pouvant servir de points de départ à un développement philosophique. Mais ils n'ont été tout d'abord saisis que par les disciples de Hegel. Le reste de la philosophie oppose à la vision goethéenne un refus courtois.

Seul Schopenhauer se fonde en plus d'un point sur le poète qu'il tient en grande estime. Nous parlerons dans un chapitre à venir de son apologie de la *Théorie des couleurs.* Ceci tient à la relation qu'il y a entre Goethe et la doctrine de Schopenhauer dans son ensemble[77]. Le philosophe de Francfort est proche de Goethe sur un point. Schopenhauer refuse en effet de faire découler de causes extérieures les phénomènes qui nous sont donnés et il n'admet qu'une légalité intérieure, que le fait qu'un phénomène découle d'un autre. Cela équivaut apparemment au principe de Goethe, qui est de prendre les données de l'explication dans les choses elles-mêmes ; mais précisément en apparence seulement. Car alors que Schopenhauer veut demeurer à l'intérieur du phénoménal, parce que nous ne pouvons dans le connaître accéder à l'"en-soi" qui est en dehors du phénomène, puisque tous les phénomènes donnés ne sont que des représentations et que notre faculté de représentation ne nous amène jamais au-delà de notre conscience, Goethe, lui, veut demeurer à l'intérieur des phénomènes, parce qu'il cherche précisément en eux-mêmes les données de leur explication.

Pour terminer, nous allons confronter encore la vision goethéenne du monde avec la manifestation scientifique la plus importante de notre époque, avec les conceptions d'Eduard von Hartmann. *La philosophie de l'inconscient* de ce penseur est une œuvre d'une très grande importance historique. Avec les autres œuvres de Hartmann qui développent dans toutes les directions ce qui y a été esquissé et ajoutent même, à maints égards, de nouveaux points de vue à cette œuvre principale, c'est l'ensemble du contenu spirituel de notre époque qui se reflète en elle. Hartmann se distingue par une admirable profondeur et une étonnante maîtrise de la matière des différentes sciences. Il est aujourd'hui un veilleur au sommet de la culture. Il n'est

pas besoin d'être son disciple pour le lui concéder sans aucune réserve.

Sa vision n'est pas si éloignée de celle de Goethe que l'on voudrait à première vue le croire. Celui qui n'a devant lui rien d'autre que *la Philosophie de l'inconscient* ne pourra assurément pas comprendre cela. Car l'on ne voit les points de contact incontestables entre les deux penseurs que lorsqu'on en vient aux *conséquences* que Hartmann a tirées de ses principes et qu'il a consignées dans ses œuvres postérieures.

La philosophie de Hartmann est l'idéalisme. Certes il ne veut pas être *simplement* idéaliste. Mais là où il a besoin de quelque chose de positif dans le but d'expliquer le monde, il fait tout de même appel à l'idée. Et le plus important est qu'il conçoit l'idée comme étant le fondement de toute chose. Car lorsqu'il suppose un inconscient, cela a pour seul sens que celui-ci, présent dans notre conscience en tant qu'idée, n'est pas nécessairement lié – à l'intérieur de notre conscience – à cette forme de manifestation. L'idée n'est pas seulement présente (active) là où elle devient *consciente*, mais l'est aussi sous une autre forme. Elle est plus que simple phénomène subjectif ; elle a une signification qui est fondée en elle-même. Elle n'est pas simplement présente dans le sujet, elle est principe objectif du monde. Même lorsque Hartmann admet en outre le vouloir *à côté* de l'idée parmi les principes constitutifs du monde, il est cependant incompréhensible qu'il y ait toujours des philosophes pour le considérer comme schopenhauérien. Schopenhauer a poussé à l'extrême l'idée que tout contenu conceptuel n'est que subjectif, n'est que phénomène de la conscience. Il ne peut donc du tout être question chez lui que l'idée ait participé à la constitution du monde en tant que principe réel. Chez lui le vouloir est fondement *exclusif* du monde. C'est pourquoi Schopenhauer n'a jamais pu en venir à traiter des sciences philosophiques

particulières d'une manière concrète, tandis que Hartmann a suivi ses principes à l'intérieur même de toutes les différentes sciences. Alors que Schopenhauer ne sait rien dire sur tout le riche contenu de l'histoire, sinon qu'il est une manifestation du vouloir, Eduard von Hartmann sait trouver le noyau idéel de toute manifestation historique particulière et l'incorporer à l'ensemble de l'évolution historique de l'humanité. L'être particulier, la manifestation particulière ne peut intéresser Schopenhauer, car il ne sait formuler d'elle qu'*une* donnée essentielle : qu'elle est une forme d'expression du vouloir. Hartmann se saisit de toute existence particulière et montre que l'idée peut partout être perçue. Le caractère fondamental de la vision du monde de Schopenhauer est l'uniformité, le caractère de celle de Hartmann est l'unicité. Schopenhauer pose comme fondement du monde une impulsion uniforme, vide de contenu, Hartmann le riche contenu de l'idée. Schopenhauer pose comme fondement l'unité abstraite, chez Hartmann nous trouvons comme principe l'idée concrète, dans laquelle l'unité – mieux, l'unicité – est seulement une qualité. Schopenhauer n'aurait jamais pu créer, comme Hartmann, une philosophie de l'histoire, jamais une science de la religion. Lorsque Hartmann dit : "*La raison est le principe logique formel de l'idée inséparablement unie au vouloir et, comme telle, elle règle et détermine intégralement le contenu du processus du monde*" (*Questions philosophiques du présent,* Leipzig 1885, p. 27), cette présupposition lui permet de rechercher et ainsi d'expliquer, en tout phénomène se présentant à nous dans la nature et l'histoire, le noyau logique qui sans doute *ne* peut être appréhendé par les sens, mais peut bien l'être pour le penser. Celui qui ne fait pas cette présupposition ne pourra jamais justifier pourquoi il prétend par la réflexion établir, au moyen d'idées, quoi que ce soit au sujet du monde.

Par son idéalisme objectif, Eduard von Hartmann est tout à fait sur le terrain de la vision goethéenne du monde, lorsque Goethe dit : "*Tout ce que nous percevons et dont nous pouvons parler ne sont que des manifestations de l'idée*[77]", et lorsqu'il pose cette exigence que l'homme élabore en lui une faculté de connaissance telle que l'idée lui devienne aussi concrète que la perception extérieure l'est aux sens, il est alors sur le terrain où l'idée n'est pas simple phénomène de la conscience, mais est principe objectif du monde ; le penser est dans la conscience la fulgurance de ce qui constitue objectivement le monde. L'essentiel en l'idée est donc non pas ce qu'elle est pour nous, pour notre conscience, mais ce qu'elle est en elle-même. Car c'est par l'entité qui lui est propre qu'elle est, en tant que principe, le fondement du monde. C'est pourquoi le penser est une appréhension de ce qui existe en soi et pour soi. Donc, bien que l'idée ne viendrait pas du tout à se manifester si une conscience n'était pas là, elle doit cependant être appréhendée, en sorte que ce n'est pas l'acte de conscience qui en établit la caractéristique, mais bien ce qu'elle est en soi, ce qu'il y a en elle-même, ce en quoi le fait de devenir consciente n'est pour rien. C'est pourquoi nous devons, selon Eduard von Hartmann, placer au fondement du monde l'idée en tant que réalité agissante non-consciente, indépendamment du fait qu'elle devient consciente. C'est bien là l'essentiel chez Hartmann que dans tout non-conscient nous avons à rechercher l'idée.

On n'a toutefois pas fait grand-chose en distinguant le conscient du non-conscient. Car ce n'est bien là qu'une différence *pour ma conscience*. Or l'on doit aborder l'idée en son objectivité, en sa pleine substantialité, l'on ne doit pas avoir seulement en vue *que* l'idée est inconsciemment agissante, mais aussi *ce qu'est* cet agissant. Si Hartmann en était resté à ce que l'idée est non consciente et s'il avait

expliqué le monde à partir de ce non-conscient – donc à partir d'une caractéristique partielle de l'idée –, il aurait créé un nouveau système uniforme par rapport aux nombreux systèmes qui déduisent le monde d'un quelconque principe formel abstrait. Et l'on ne peut déclarer tout à fait sa première œuvre principale exempte de cette uniformité. Mais l'esprit d'Eduard von Hartmann agit trop intensément, trop amplement et en pénétrant trop en profondeur, pour qu'il n'ait pas reconnu que l'idée ne doit pas être saisie simplement en tant que réalité non consciente ; l'on doit au contraire précisément se plonger dans ce que l'on a à considérer comme réalité non consciente, l'on doit par-delà cette qualité accéder à son contenu concret et en déduire le monde des manifestations particulières. Ainsi Hartmann, de moniste abstrait qu'il est encore dans sa *Philosophie de l'inconscient*, s'est progressivement transformé en moniste concret. Et l'idée concrète est ce que Goethe aborde sous les trois formes : phénomène primordial, type et "*idée au sens strict*".

L'appréhension d'un élément objectif de notre monde idéel, et par suite le fait de s'adonner à cet élément, c'est ce que nous retrouvons de la vision goethéenne du monde dans la philosophie d'Eduard von Hartmann. Hartmann a été amené par sa philosophie de l'inconscient à s'ouvrir ainsi à l'idée objective. Comme il reconnaissait que l'essence de l'idée ne se trouve pas dans le champ du conscient, il avait dû aussi reconnaître l'idée comme existant en et pour soi, comme étant objective. Le fait d'admettre en outre le vouloir dans les principes constitutifs du monde le différencie bien entendu à nouveau de Goethe. Toutefois, là où Hartmann est vraiment créatif, le motif du vouloir n'entre pas du tout en considération. Qu'il l'ait admis par principe vient de ce qu'il considère l'idée comme étant dans l'immobilité et qu'elle a besoin, pour avoir un effet,

d'être impulsée par le vouloir. Le vouloir ne peut, selon Hartmann, jamais en venir à lui seul à la création du monde, car il est la poussée vide, aveugle du vouloir exister. S'il doit produire *quelque chose*, l'idée doit intervenir, car elle seule lui donne le *contenu* de son agir. Mais qu'allons-nous faire d'un tel vouloir ? Il nous échappe tandis que nous voulons le saisir ; car nous ne pouvons tout de même pas saisir l'impulsion vide, sans contenu. Et l'on en vient ainsi au fait que tout ce que nous saisissons vraiment du principe du monde est idée, *car le saisissable doit justement avoir un contenu.* Nous ne pouvons comprendre que ce qui est plein de contenu, non pas ce qui est vide de contenu. Si donc nous devons saisir le concept de *vouloir*, il doit bien alors apparaître sur le contenu de l'idée ; il ne peut apparaître que par et avec l'idée, en tant que forme de la manifestation de celle-ci, et jamais indépendamment d'elle. Ce qui existe doit avoir du *contenu,* il ne peut y avoir d'être que plein, et non pas d'être vide. C'est pourquoi Goethe conçoit l'idée comme *active*, comme réalité agissante, qui n'a plus besoin d'impulsion. Car ce qui est plein de contenu ne peut recevoir d'un vide de contenu l'impulsion première pour venir à exister. C'est pourquoi l'idée est au sens de Goethe à saisir en tant qu'*entéléchie,* c'est-à-dire déjà en tant qu'existence active ; et l'on doit faire tout d'abord abstraction de sa forme d'élément actif, si ensuite on veut la mettre encore sous le nom de *vouloir.* Le motif du vouloir est également sans aucune valeur pour la science positive. Hartmann ne l'emploie pas lui non plus là où il aborde la manifestation concrète.

Si nous avons décelé dans la vision de Hartmann sur la nature un écho de la vision goethéenne du monde, nous le trouvons plus important encore dans l'éthique de ce philosophe. Eduard von Hartmann trouve que toute aspiration au bonheur, toute quête égoïste est éthiquement

sans valeur, parce que nous ne pouvons jamais parvenir par ce moyen à être satisfaits. Hartmann tient pour illusoire l'agir par égoïsme et en vue de le satisfaire. Nous devons nous saisir de notre tâche, celle qui nous est confiée dans le monde, et agir par pur amour pour *celle-ci*, en nous dépouillant de notre soi-même. Nous devons trouver notre but dans le fait de nous adonner à l'objet, sans prétendre en retirer quelque chose pour notre sujet. Or cette démarche constitue le trait fondamental de l'éthique de Goethe. Hartmann n'aurait pas dû retenir ce mot qui exprime le caractère de sa morale : *l'amour*[78]. Là où nous n'avons pas de prétention personnelle, où nous agissons poussés seulement par ce qui est objectif, où nous trouvons dans l'acte lui-même les motifs de l'activité, nous agissons moralement. *Mais c'est alors que nous agissons par amour*. Là toute volonté égoïste, tout élément personnel doit disparaître. Bien que Hartmann ait tout d'abord appréhendé l'idée sous la forme partielle de l'inconscient, c'est une caractéristique de son esprit qui agit avec force et sainement, qu'il se soit cependant avancé dans la théorie jusqu'à l'idéalisme concret et que, bien que dans l'éthique il soit parti du pessimisme, ce point de vue mal choisi l'ait conduit à la *morale de l'amour*. Le pessimisme de Hartmann n'a, on le sait, pas le sens qu'y mettent ceux qui aiment à se plaindre de la stérilité de notre agir, parce qu'ils espèrent en tirer le droit de se croiser les bras et de ne rien accomplir. Hartmann ne se contente pas de se plaindre ; il s'élève au-dessus de toute velléité allant dans ce sens, jusqu'à une pure éthique. Il montre l'inanité de la chasse au bonheur en révélant sa stérilité. Il nous éveille ainsi à notre activité. Le fait même qu'il soit pessimiste est son erreur. C'est peut-être encore un prolongement de stades antérieurs de son penser. Là où il en est maintenant, il devrait comprendre que le pessimisme ne peut se fonder sur la preuve empirique

de ce que dans le monde du réel, le non-satisfaisant prédomine. Car l'homme supérieur ne peut absolument pas souhaiter autre chose que de devoir conquérir lui-même son propre bonheur. Il ne le veut pas comme cadeau reçu de l'extérieur. Il veut avoir le bonheur dans son acte uniquement. Le pessimisme de Hartmann se défait devant le penser supérieur (celui même de Hartmann). *Parce que le monde nous laisse insatisfaits nous créons nous-mêmes le plus beau bonheur dans notre agir.*

Ainsi la philosophie de Hartmann nous prouve une fois de plus comment, en partant de points différents, l'on arrive à un même but. Hartmann part d'autres présupposés que Goethe ; mais dans son exposé nous sommes à chaque pas mis en face de la démarche idéelle de Goethe. Nous l'avons développé ici parce qu'il nous importait de montrer la profonde solidité intérieure de la vue goethéenne du monde. Elle est si profondément basée dans l'essence du monde que nous rencontrons nécessairement ses caractéristiques partout où un penser énergique avance jusqu'aux sources du savoir. Dans ce Goethe, tout était si originel, si libre de toute vue insignifiante selon la mode du jour, que même celui qui y répugne se doit de penser dans son sens. C'est que l'éternelle énigme du monde vient s'exprimer en certaines individualités ; de la façon la plus révélatrice aux temps modernes, en Goethe ; aussi peut-on vraiment dire que la hauteur de vision d'un homme peut aujourd'hui *être mesurée au rapport dans lequel elle se trouve avec celle de Goethe**.

XII

GOETHE ET LES MATHÉMATIQUES

L'un des principaux obstacles pour apprécier à sa valeur l'importance que présente Goethe pour la science est le préjugé à l'égard de ses rapports avec les mathématiques. Ce préjugé est double. D'une part, on croit que Goethe aurait été hostile à cette science et qu'il ait fâcheusement méconnu la haute importance qu'elle a pour le connaître humain ; et l'on prétend deuxièmement que le poète aurait écarté tout mode de traitement mathématique pour la partie physique des sciences de la nature qu'il a étudiées, pour la seule raison que la chose lui était malaisée, à lui qui ne disposait d'aucune culture en mathématiques.

En ce qui concerne le premier point, on peut dire que Goethe a exprimé à plusieurs reprises son admiration pour la science mathématique, et de manière si déterminée qu'on ne peut absolument pas dire qu'il l'ait sous-estimée. Bien plus, il veut même voir toutes les sciences de la nature pénétrées de la rigueur propre aux mathématiques. "*Nous devons apprendre des mathématiciens la prudence de n'aligner que le plus proche au plus proche, ou plutôt, de n'inférer du proche que le plus proche, même là où nous n'employons pas le calcul, nous devons toujours procéder comme si nous avions à rendre des comptes au géomètre le plus rigoureux.*" "*Je me suis entendu accuser d'être un adversaire, un ennemi des mathématiques en général*, que personne pourtant ne peut tenir en plus haute estime que moi[79]."

Quant au deuxième reproche, il est tel que celui qui a eu un regard sur l'être même de Goethe ne peut plus guère le prendre au sérieux. Combien de fois Goethe ne s'est-il pas exprimé contre l'entreprise de natures problématiques : vouloir atteindre des buts, sans se soucier de rester en cela

à l'intérieur des limites de leurs facultés ! Et lui-même, pour établir des notions scientifiques, aurait-il dû enfreindre ce précepte en passant outre à son inaptitude aux choses mathématiques ? Goethe savait que les chemins pour atteindre le *vrai* sont infiniment nombreux et que chacun peut s'engager sur celui qui est à la mesure de ses capacités, et ainsi arriver au but. "*Tout homme doit penser à sa manière ; car sur son chemin, il trouve toujours un vrai ou une sorte de vrai qui l'aide à cheminer dans la vie ; seulement il ne doit pas se laisser aller ; il doit se contrôler*" (*Maximes en prose*). "*L'homme le plus insignifiant peut être complet s'il se meut dans les limites de ses facultés et de ses talents ; mais même de belles qualités sont ternies, abolies, détruites lorsque fait défaut la mesure qui vous est sans cesse demandée*[80]."

Il serait ridicule de vouloir prétendre que c'est pour accomplir à tout prix quelque chose que Goethe se serait avancé dans un domaine qui était en dehors de son horizon. Tout ce qui importe, c'est d'établir ce que les mathématiques ont à accomplir et où commence leur application aux sciences de la nature. Or Goethe s'est vraiment livré sur ce sujet aux considérations les plus scrupuleuses. Là où il s'agit de préciser les limites de sa force productive, le poète développe une perspicacité qui n'est surpassée que par sa géniale profondeur de vues. C'est à cela surtout que nous voudrions rendre attentifs ceux qui ne trouvent rien d'autre à dire du penser scientifique de Goethe, si ce n'est que le mode de penser de la réflexion logique lui faisait défaut. La manière dont Goethe déterminait la frontière entre la méthode scientifique qu'il employait et celle des mathématiciens dénote une profonde intelligence de la *nature* de la science mathématique. Il savait exactement sur quoi est fondée la certitude des théorèmes mathématiques ; il s'était formé une claire représentation de la relation qu'il y a entre la légalité mathématique et les autres lois de la nature.

Si une science doit avoir quelque valeur de connaissance que ce soit, elle doit nous ouvrir un certain domaine de la réalité. Un aspect, quel qu'il soit, du contenu du monde doit s'imprimer en elle. La manière dont elle le fait forme l'esprit de la science concernée. Goethe devait connaître cet esprit des mathématiques pour savoir ce qui dans les sciences de la nature est accessible sans l'aide du calcul, et ce qui ne l'est pas. C'est là le point qui importe. Goethe lui-même a très précisément attiré l'attention sur ce point. La manière dont il le fait dénote une profonde compréhension de la nature de ce qui est mathématique.

Nous allons nous pencher de plus près sur cette nature. L'objet des mathématiques est la grandeur ; ce qui autorise un plus ou un moins. Mais la grandeur n'est pas quelque chose qui existe en soi. Dans le vaste univers de l'expérience humaine, il n'y a pas de chose qui *ne* soit *que* grandeur. A côté d'autres caractéristiques, toute chose en possède certaines, qui doivent être déterminées au moyen de nombres. Comme les mathématiques s'occupent de grandeurs, elles n'étudient pas les objets de l'expérience dans leur intégralité, mais seulement tout ce qui d'eux se laisse mesurer ou dénombrer. Elles séparent des choses tout ce qui peut être soumis à cette opération. Elles obtiennent ainsi tout un monde d'abstractions, à l'intérieur duquel elles vont alors travailler. Elles n'ont pas affaire à des choses, mais seulement à des choses pour autant qu'elles sont des grandeurs. Elles doivent admettre qu'elles ne traitent là que d'un aspect du réel, lequel a encore bien d'autres aspects, sur lesquels elles sont sans pouvoir. Les jugements mathématiques ne sont pas des jugements qui embrassent pleinement des objets réels, mais ils n'ont de validité qu'à l'intérieur du monde idéel des abstractions que nous-mêmes avons conceptuellement séparé de la réalité, en tant que l'*un* de ses aspects. Les mathématiques

abstraient des choses la grandeur et le nombre, établissent les rapports tout à fait idéels entre grandeurs et nombres et sont ainsi suspendues dans un pur monde de pensées. Les choses de la réalité, pour autant qu'elles sont grandeur et nombre, permettent alors l'emploi des vérités mathématiques. C'est donc une erreur incontestable de croire que l'on pourrait appréhender l'ensemble de la nature avec des jugements mathématiques. C'est que la nature n'est pas seulement *quantum* ; elle est aussi *quale* et les mathématiques n'ont affaire qu'au premier. Il faudrait que le traitement mathématique et celui qui procède nettement du qualitatif travaillent en commun ; ils se rencontreront en la chose dont chacun d'eux appréhende *un aspect*. Goethe caractérise cette relation en ces mots : "*Les mathématiques sont comme la dialectique, un organe du sens interne supérieur ; dans la pratique, elles sont un art comme l'éloquence. Pour l'une et l'autre rien n'a de valeur que la forme ; le contenu leur est indifférent. Que les mathématiques comptent des pfennigs ou bien des guinées, que la rhétorique défende le vrai ou bien le faux, est complètement égal à l'un comme à l'autre.*" (*Maximes en prose.*) Et dans le *Traité des couleurs* § 724 : "*Qui ne reconnaît que les mathématiques, l'un des plus magnifiques organes humains, ont été,* pour une part, *d'un très grand profit pour la physique*[81] ?" Ayant cette connaissance, Goethe voyait qu'un esprit qui ne possède pas de culture mathématique peut s'occuper de problèmes de physique. Il doit se limiter au qualitatif.

XIII

LE PRINCIPE GÉOLOGIQUE FONDAMENTAL SELON GOETHE

On cherche bien souvent Goethe là où il ne peut pas du tout être trouvé. C'est ce qui s'est produit, parmi bien d'autres choses, lorsqu'il s'est agi de porter un jugement sur les recherches géologiques du poète. Mais plus qu'en tout autre domaine, il eût été ici nécessaire que tout ce que Goethe a écrit au sujet de détails s'effaçât devant les intentions grandioses dont il est parti. Ici c'est avant tout selon ses propres maximes que nous devons le juger : "*Dans les œuvres de l'homme, comme dans celles de la nature, ce sont au fond les intentions qui, en premier lieu, méritent l'attention.*[81a]" (*Maximes en prose*) et : "*Il n'est rien de plus haut que* l'esprit *dans lequel nous agissons.*[82]" Ce qui pour nous est exemplaire n'est pas ce à quoi il est parvenu, mais *comment* il voulut y parvenir. Il s'agit non pas d'une doctrine, mais d'une méthode à faire connaître. La première défend des moyens scientifiques de l'époque, et elle peut être dépassée ; la seconde est issue de la grandiose disposition d'esprit de Goethe et elle résiste, même quand les outils scientifiques se perfectionnent et que l'expérience s'élargit.

Goethe fut amené à la géologie par son activité aux mines d'Ilmenau, dont il avait officiellement la charge. Lorsque Charles-Auguste arriva au pouvoir, il se consacra très sérieusement à cette mine, qui avait été longtemps abandonnée. Il fallait tout d'abord que des gens compétents recherchent exactement les raisons de son abandon et ensuite fassent tout ce qui était possible pour rétablir le fonctionnement de l'exploitation. Goethe assistait en cela le duc Charles-Auguste. Il mena l'entreprise de la façon la

plus énergique. Cela l'amena donc souvent à la mine d'Ilmenau. Il voulait être lui-même exactement au courant de la situation de l'affaire. Venu à Ilmenau pour la première fois en mai 1776, il y est ensuite souvent retourné.

C'est ainsi qu'au milieu des soucis *pratiques* apparut en lui le besoin *scientifique* d'approcher les lois des phénomènes qu'il était alors amené à observer. La très large vision qu'il avait de la nature s'élevait en son esprit à une toujours plus grande clarté (voir *La Nature*[83]) et elle l'incita à expliquer dans ce sens tout ce qui s'étendait devant ses yeux.

Ici apparaît tout de suite une profonde particularité dans la nature même de Goethe. Il y a chez lui un besoin essentiellement étranger à beaucoup de scientifiques. Alors que chez ces derniers l'essentiel réside dans la connaissance du particulier, et que d'ordinaire ils ne prennent intérêt à une construction idéelle, à un système, qu'autant que cela les aide à observer le particulier, pour Goethe le détail n'est qu'un point de passage vers une large vision d'ensemble de ce qui est. Nous lisons dans l'hymne à *La Nature* : "*Elle vit dans d'innombrables enfants, et la* mère, *où donc est-elle* ?*" Dans *Faust* aussi ("*De contempler les forces actives et les éléments premiers*", vers 384, trad. Lichtenberger B II), nous trouvons la même aspiration à connaître non pas seulement ce qui existe immédiatement, mais bien son fondement plus profond. Ainsi ce qu'il observe sur et sous la surface terrestre devient pour lui aussi un moyen de pénétrer dans l'énigme qu'est la formation de la Terre. Ce qu'il écrit le 23 décembre 1786 à la duchesse Louise : "*Les œuvres de la nature sont toujours comme une parole que Dieu vient de prononcer*" inspire toutes ses recherches ; et ce que les sens peuvent percevoir devient pour lui écriture, dont il doit lire ce mot de la Création. C'est dans ce sens qu'il écrit le 22 août 1784 à Madame de Stein : "La grande et belle écriture *est toujours lisible et n'est indéchiffrable que lorsque*

les hommes veulent transposer sur des êtres infinis leurs mesquines représentations et leur étroitesse de vues." Nous trouvons la même tendance dans *Wilhelm Meister* : "*Or si maintenant je traitais ces crevasses et ces fissures comme des caractères, que j'avais à les déchiffrer, que j'en formais des mots et apprenais à parfaitement les lire, qu'aurais-tu à redire à cela ?*" (*Années de voyage*)

Nous voyons ainsi le poète, à partir de la fin des années 70, s'efforcer inlassablement de déchiffrer cette écriture. Son aspiration en venait à s'élever à une vision telle que ce qu'il *voyait* séparé lui apparaissait dans sa nécessaire cohérence intérieure. Sa méthode était "*celle qui développe, qui déploie, pas du tout celle qui assemble, qui classe.*" Il ne se contentait pas de voir ici le granit, là le porphyre, etc., et de simplement les ranger l'un près de l'autre selon des caractères extérieurs, il tendait vers une loi qui fût à la base de toute genèse des roches et qu'il lui suffisait d'avoir à l'esprit pour comprendre comment ici du granit, là du porphyre devait se former. De ce qui différencie, il revenait à ce qui est semblable. Le 12 juin 1784 il écrivait à Madame de Stein : "*Le simple fil que je me suis donné me conduit fort bien à travers tous ces labyrinthes souterrains et, au sein même du désordre, me donne une vue d'ensemble.*" Il cherche le principe commun qui, selon les différentes circonstances dans lesquelles il a cours, une fois va produire *cette* classe de roches, une autre fois celle-là. Rien dans l'expérience n'est pour lui chose stable, à quoi l'on puisse s'arrêter ; il n'y a que le *principe* à la base de toute chose qui soit ainsi. C'est pourquoi il s'efforce aussi de constamment trouver les *transitions* de roche à roche. On a par elles une bien meilleure connaissance du dessein, de la tendance créatrice, qu'on ne l'a à partir du produit formé de manière définie, dans lequel la nature ne révèle qu'un aspect de son être, voire souvent "*par ses spécifications s'égare dans une impasse*[83a]."

C'est une erreur de penser avoir réfuté cette méthode de Goethe en faisant remarquer que la géologie actuelle ne connaît pas un tel passage d'une roche à une autre. Goethe, on le sait, n'a certes jamais soutenu que le granit se transforme réellement en quelque chose d'autre. Le granit est en fait un produit achevé, défini et qui n'a plus la force impulsive interne pour devenir par lui-même autre qu'il n'est. Mais ce que Goethe recherchait et qui justement manque à la géologie actuelle, c'est *l'idée*, le principe qui constitue le granit, avant qu'il soit devenu granit, et *cette* même idée est aussi à la base de toutes les autres formations. Aussi, lorsque Goethe parle du passage d'une roche en une autre, il entend par là non pas une transformation *effective*, mais un développement de l'idée objective, qui se concrétise en les différentes formations, fixe maintenant cette forme et devient granit, en vient ensuite à tirer d'elle une autre possibilité et devient ardoise, etc. Dans ce domaine également, la vision de Goethe n'est pas une théorie de la métamorphose à l'emporte-pièce, elle est au contraire un *idéalisme concret.* Mais ce n'est que dans le corps terrestre tout entier que ce principe formateur des roches peut agir à plein avec tout ce qu'il porte en lui. C'est pourquoi l'histoire de la formation du globe devient pour Goethe l'essentiel et tout ce qui est particulier doit s'y insérer. Ce qui lui importe est la place qu'une roche occupe dans l'ensemble de la terre ; le particulier l'intéresse seulement en tant que partie de l'ensemble. Finalement le bon système minéralogique et géologique est selon lui celui qui recrée les processus intraterrestres, qui montre pourquoi en tel endroit devait précisément prendre naissance ceci, et en tel autre, cela. Le gisement devient pour lui un élément déterminant. C'est pourquoi il reproche au système de Werner, qu'il tient par ailleurs en très haute considération, de ne pas classer les minéraux d'après leur gisement, lequel

nous renseigne sur leur genèse, plutôt que d'après des caractères extérieurs fortuits. "*Le système parfait n'est pas fait par le savant, mais c'est la nature elle-même, qui l'a fait.*"

C'est un fait à retenir que Goethe voyait en la nature tout entière un grand règne, une harmonie. Il soutient que les choses naturelles sont toutes animées d'*une* unique tendance. C'est pourquoi tout ce qui est de la même espèce devait, selon lui, apparaître comme étant déterminé par une même légalité. Il ne pouvait admettre que dans les phénomènes géologiques, qui ne sont rien de plus que des entités non organiques, interviennent d'autres causes agissantes que dans tout le reste de la nature non organique. *Etendre à la géologie les lois propres aux processus non organiques est l'acte géologique premier de Goethe.* Tel fut le principe qui le guida pour expliquer les monts de Bohème, expliquer les phénomènes observés au temple de Sérapis à Pouzzoles. Il chercha à introduire du principe dans l'écorce terrestre sans vie en la concevant comme engendrée par les lois que nous continuons de voir de nos yeux agir dans les phénomènes physiques. Les théories géologiques d'un James Hutton, d'Elie de Beaumont lui répugnaient au plus profond de lui-même. Que pouvait-il faire d'interprétations qui *brisent* l'ordre de la nature tout entier ? Il est banal d'entendre si souvent la formule creuse selon laquelle la *nature paisible* de Goethe était en contradiction avec la théorie du soulèvement et de l'affaissement, etc. Non, cette théorie contredisait son sens d'une vision *unitaire* de la nature. Il ne pouvait l'insérer dans l'ordre naturel. Et il doit à ce sens d'en être venu très tôt (dès 1782) à une hypothèse à laquelle la géologie officielle n'est parvenue qu'après des décennies : à l'idée que les fossiles de vestiges d'animaux et de végétaux sont nécessairement en corrélation avec la roche dans laquelle ils ont été trouvés. Voltaire avait encore parlé d'eux comme

de *jeux* de la nature, parce qu'il n'avait aucune idée de ce que cela impliquait pour les lois de la nature. Pour Goethe, comprendre une chose, où qu'elle soit, n'était possible que s'il y avait entre elle et son environnement un lien naturel simple. C'est aussi le même principe qui amena Goethe à la féconde *idée de la glaciation.* Il cherchait à expliquer de façon simple, selon la nature, la présence de blocs de granit très éloignés sur de vastes étendues. L'explication selon laquelle ils *avaient été propulsés* par le soulèvement tumultueux de montagnes situées très loin à l'intérieur des terres, il ne pouvait que l'écarter, parce qu'elle faisait découler un fait naturel, non pas des lois naturelles existantes et agissantes, mais d'une exception à ces dernières, voire de leur abandon. Il supposa que l'Allemagne du nord avait autrefois, lors d'une période très froide, une hauteur d'eau générale de mille pieds, qu'elle était en grande partie couverte d'une couche de glace et que les blocs de granit en question sont restés sur place après la fonte des glaces. Ainsi un point de vue fondé sur des lois connues, constatables, nous était donné. C'est dans cette mise en valeur d'une légalité générale de la nature qu'il faut rechercher l'importance que Goethe a en géologie. *Comment* il explique le Kammerberg, si son avis sur les eaux de Karlsbad était juste, tout cela est sans importance. "*Il est ici question non pas d'une opinion à imposer, mais d'une méthode à faire connaître, dont chacun puisse se servir à sa manière, comme d'un outil qu'elle est*[84]."

XIV

LES CONCEPTIONS MÉTÉOROLOGIQUES DE GOETHE

On fait sur la météorologie la même erreur qu'en géologie si l'on regarde ce que Goethe a effectivement réalisé et si l'on cherche en cela l'essentiel. Certes ses recherches météorologiques ne sont nulle part menées à leur terme. Partout il ne faut considérer que l'intention. Son penser était toujours orienté en vue de trouver le point *déterminant*, à partir duquel une série de phénomènes se régule de l'intérieur. Toute explication qui va chercher ici ou là des avis, des réalités contingentes pour relier une série ordonnée de phénomènes était contraire à l'orientation de son esprit. Lorsqu'un phénomène se présentait, il recherchait tout donné analogue, tous les faits qui appartenaient à ce même domaine ; si bien qu'il avait devant lui un tout, une totalité. L'on devait ensuite trouver à l'intérieur de ce domaine un principe qui faisait apparaître comme une nécessité tout ce qui tient d'une règle et même le domaine des phénomènes analogues tout entier. Cela lui semblait ne pas être selon la nature que d'expliquer les phénomènes de *ce* domaine en introduisant des données extérieures à celui-ci. C'est ici que nous devons chercher la clef du principe qu'il a établi pour la météorologie : "*Attribuer des phénomènes aussi constants aux planètes, à la Lune, à un flux et reflux atmosphérique inconnu, était de plus en plus, jour après jour, ressenti comme parfaitement insuffisant.*" "*Mais nous écartons toutes influences de ce genre ; nous ne tenons les phénomènes météorologiques sur terre ni pour cosmiques ni pour planétaires, mais devons, selon nos prémisses, les expliquer comme étant purement* telluriques*[85]." Il voulait ramener les

phénomènes de l'atmosphère à leurs causes qui se trouvent dans l'être même de la Terre. Il s'agissait tout d'abord de trouver le point où s'exprime directement la loi fondamentale d'où tout résulte. Un tel phénomène était donné par la hauteur barométrique. Car là aussi, Goethe voyait le phénomène primordial et cherchait à y rattacher tout ce qui en découle. Il cherchait à suivre la hausse et la baisse du baromètre et croyait aussi y voir une certaine régularité. Il étudiait la Table de Schrön[86] et trouvait que "*hausse et baisse notées en différents lieux d'observation, proches et lointains, et situés en non moins de différentes longitudes, latitudes et altitudes*, ont des courbes presque parallèles[87]." Comme cette hausse et cette baisse lui apparaissaient immédiatement comme un phénomène de pesanteur, il croyait trouver dans les variations du baromètre une expression immédiate de la qualité même de la pesanteur. Seulement il ne faut pas venir mettre autre chose dans cette explication goethéenne. Car Goethe se refuse à émettre une quelconque hypothèse. Il ne voulait apporter rien de plus qu'une *expression* du phénomène en observation, et non pas une cause proprement dite, factuelle, au sens de la science moderne. Les autres phénomènes atmosphériques devaient venir se rattacher naturellement à *ce* phénomène. C'est à la formation des nuages que le poète s'intéressait le plus. Il avait trouvé pour celle-ci dans le système de Howard un moyen de centrer sur certains états de base les formations continuellement fluctuantes et de "*fixer ainsi avec des pensées durables ce qui vit en phénomène fluctuant*[85a]". Il recherchait simplement un moyen qui aide à comprendre la transformation des formes des nuages, tout comme dans le cas de la plante, il trouve dans cette "*échelle spirituelle*" un moyen d'expliquer la transformation de la forme végétale type. Ce que cette échelle spirituelle était alors pour lui, est en météorologie un "état doué de ses qualités

particulières" de l'atmosphère, différent selon les altitudes, qui est pour lui le fil auquel il rattache les formations particulières. Ici tout comme dans l'autre domaine, il faut retenir que Goethe ne pouvait jamais en venir à l'idée de considérer un tel fil pour une formation réelle. Il avait très précisément conscience que seule la formation particulière est à considérer comme existant réellement *dans l'espace*, et que tous les principes supérieurs explicatifs n'existent que pour *les yeux de l'esprit*. C'est pourquoi les réfutations actuelles de Goethe sont souvent un combat contre des moulins à vent. L'on attribue à ses principes une forme de réalité que lui-même leur déniait et l'on croit l'avoir ainsi surpassé. Or cette forme de réalité qu'il posait comme base : l'idée objective, concrète est ignorée des sciences actuelles de la nature. C'est pourquoi Goethe ne peut de ce point de vue que leur demeurer étranger*.

XV

GOETHE ET L'ILLUSIONNISME DES SCIENCES DE LA NATURE

Cet exposé n'a pas été écrit pour le seul motif que précisément le *Traité des couleurs* doit lui aussi trouver sa place, muni d'une introduction, dans une édition de Goethe (de la collection Deutsche National-Litteratur de Kürschner). Il procède d'un profond besoin spirituel du responsable de cette édition. Lui-même est parti de l'étude des *mathématiques* et de la *physique* et, devant les nombreuses contradictions qui imprègnent le système de notre vision moderne de la nature, a été amené par une nécessité intérieure à l'examen critique des bases méthodologiques de cette vision. Ses premières études l'ont amené au principe de rigueur de la science expérimentale et la compréhension de ces contradictions à une théorie strictement scientifique de la connaissance. Par son point de départ positif, il était préservé de basculer dans des constructions conceptuelles purement hégéliennes. Enfin il trouva par ses études épistémologiques que la cause de nombreuses erreurs de la science moderne tient à la place totalement fausse que cette dernière a assignée à la simple perception sensorielle. Notre science transfère toutes les qualités sensorielles (son, couleur, chaleur, etc.) dans le sujet et elle estime que ce qui "*en dehors*" du sujet correspond à ces qualités n'est rien d'autre que des processus de mouvement de la matière. Ces processus de mouvement, censés être l'unique existant dans le "*royaume de la nature*", ne peuvent naturellement plus être perçus. Ils sont *déduits* à partir des qualités subjectives.

Or cette déduction ne peut, vis-à-vis d'un penser cohérent, apparaître autrement que comme une demi-vérité. Tout d'abord le *mouvement* est seulement un concept que nous avons emprunté au monde des sens, c'est-à-dire qui ne se présente à nous que sur des choses qui possèdent ces qualités sensibles. Nous ne connaissons pas d'autre mouvement que celui qui affecte les objets sensibles. Si donc l'on transpose ce prédicat sur des êtres non sensibles, tels que doivent l'être les éléments de la matière discontinue (atomes), il faut cependant être bien conscient que par cette transposition l'on adjoint à un attribut perçu sensoriellement une forme d'existence qui est conçue tout autrement que sur un mode sensoriel. On tombe dans la même contradiction lorsque on veut en venir à un contenu réel du concept d'atome, lequel est tout d'abord totalement vide. On doit justement lui adjoindre des qualités sensorielles, fussent-elles aussi sublimées que l'on voudra. L'un vient adjoindre à l'atome l'impénétrabilité, l'action dynamique, un autre l'étendue, etc., bref chacun ajoute quelques propriétés empruntées au monde des sens. Si l'on ne fait pas cela, on reste entièrement dans le vide.

C'est en cela que réside la demi-vérité. On tire un trait au milieu du sensoriellement perceptible et l'on déclare qu'une partie est objective, que l'autre est subjective. Une seule chose est cohérente : si des atomes existent, alors ils sont simplement des parties de la matière avec les propriétés de la matière et, uniquement du fait de leur petitesse inaccessible pour nos sens, ne sont pas perceptibles.

Mais par là disparaît la possibilité de rechercher dans le mouvement des atomes quelque chose qui pourrait être, en tant qu'élément objectif, mis en face des qualités subjectives du son, de la couleur, etc. Et la possibilité cesse également de rechercher dans le lien entre le mouvement

et la sensation de “rouge”, par exemple, plus que ce qu'il y a entre deux processus qui appartiennent entièrement au monde des sens.

Il était donc clair pour le responsable de la publication que mouvement de l'éther, substrat d'atomes, etc., sont à mettre sur le même plan que les impressions sensibles elles-mêmes. Déclarer que ces dernières sont subjectives n'est que le résultat d'une réflexion confuse. Si l'on déclare que la qualité sensible est subjective, alors l'on doit en faire exactement de même pour les mouvements de l'éther. Nous ne percevons pas ces derniers, non pas pour une raison d'ordre principiel, mais uniquement parce que nos organes sensoriels ne sont pas d'une constitution assez fine. Mais c'est la une circonstance purement contingente. Il se pourrait que par la suite l'humanité en vienne également un jour, par l'affinement croissant des organes sensoriels, à percevoir directement les mouvements de l'éther. Si alors un homme de ce lointain avenir acceptait notre théorie subjectiviste des impressions sensibles, il serait pareillement contraint de définir ces mouvements de l'éther comme subjectifs, comme pour nous aujourd'hui couleur, son, etc.

L'on voit que cette théorie de la physique conduit à une contradiction que l'on ne peut lever.

Or cette manière subjectiviste de voir trouve un deuxième appui dans des *considérations physiologiques*.

La physiologie démontre que la sensation se présente d'abord comme l'ultime résultat d'un processus mécanique qui de la partie du monde des corps située à l'extérieur de notre substance corporelle se communique tout d'abord, dans les organes des sens, jusqu'aux terminaisons de notre système nerveux, est transmis de là jusqu'au centre supérieur, pour ensuite seulement se résoudre en sensation. Les contradictions de cette théorie physiologique se trouvent exposées dans le chapitre “Goethe contre

l'atomisme" (voir p. 259 ci-après). Il n'y a pourtant ici que la forme de mouvement de la substance cérébrale que l'on puisse qualifier de subjective. Aussi loin que l'on veuille aller dans l'examen des processus dans le sujet, l'on va sur cette voie constamment demeurer sur un plan d'ordre mécanique. Et au centre, l'on ne trouvera nulle part la sensation.

Il ne reste donc que la démarche *philosophique* pour qu'on reçoive des éclaircissements sur la subjectivité et l'objectivité de la sensation. Et cette réflexion livre ce qui va suivre :

Qu'est-ce qui dans la perception peut être qualifié de "subjectif" ? Sans une analyse exacte du concept de "subjectif", il n'est absolument pas possible d'aller de l'avant. Naturellement la subjectivité ne peut être déterminée par rien d'autre que par elle-même. Rien de ce dont il ne peut être démontré qu'il est déterminé par le sujet ne peut être qualifié à bon droit de "subjectif". Nous devons alors nous demander : Que pouvons-nous qualifier d'être le *propre* du sujet humain ? Ce dont on peut avoir en soi-même l'expérience par perception extérieure ou intérieure. Par la perception *extérieure* nous appréhendons la constitution corporelle, par l'expérience *intérieure* nos propres penser, ressentir, vouloir. Or, dans le premier domaine, que peut-on qualifier de subjectif ? La constitution de l'organisme tout entier, donc également celle des organes des sens et du cerveau, qui vont vraisemblablement présenter quelque variation selon chaque individu. Mais tout ce que l'on peut mettre ici en évidence par cette voie n'est qu'une certaine forme dans la répartition et la fonction des substances qui transmettent la sensation. N'est donc à proprement parler subjective que la voie par laquelle la sensation doit passer avant de pouvoir s'appeler *ma* sensation. Notre organisation transmet la sensation et ces voies de transmission sont subjectives ; mais la sensation elle-même ne l'est pas.

Il resterait donc la voie de l'expérience intérieure. Qu'est-ce que je ressens à l'intérieur de moi-même lorsque je qualifie une sensation de mienne ? Je ressens que j'accomplis dans mon penser le rapport à mon individualité, que j'étends à cette sensation le domaine de mon savoir ; mais je ne suis en cela pas conscient d'engendrer le *contenu* de la sensation. Je ne fais que constater le rapport à moi-même, la qualité de la sensation est un fait fondé en lui-même.

Où que nous commencions, à l'intérieur ou à l'extérieur, nous ne parvenons pas jusqu'au point où nous pouvons dire : ici est donné le caractère subjectif de la sensation. Le concept de "*subjectif*" n'est pas applicable au contenu de la sensation.

Ces considérations sont bien ce qui m'a obligé à rejeter comme impossible toute théorie de la nature qui *déborde* par principe du domaine du monde perçu et à chercher l'unique objet de la science exclusivement dans le monde des sens. Mais alors ce que nous entendons par *lois de la nature*, j'ai dû le chercher dans l'interdépendance des faits de ce monde des sens précisément.

Et je fus ainsi amené à une vision selon la méthode scientifique qui est la base de la théorie des couleurs de Goethe. Celui qui admet ces considérations lira ce *Traité des couleurs* avec de tout autres yeux que les scientifiques modernes ne peuvent le faire. Il verra qu'ici l'hypothèse de Goethe ne s'oppose pas à celle de Newton, mais qu'il s'agit ici de cette question : la physique théorique actuelle est-elle ou non acceptable ? Dans la négative, la lumière que cette physique répand sur la théorie des couleurs doit alors, elle aussi, disparaître. Par les chapitres qui vont suivre, le lecteur pourra prendre connaissance de notre fondement théorique de la physique, pour voir ensuite, à partir de ce dernier, les exposés de Goethe dans la juste lumière*.

XVI

GOETHE, PENSEUR ET SAVANT

1. Goethe et la science moderne de la nature

S'il n'existait un devoir de dire sans réserve la vérité lorsqu'on pense en avoir la connaissance, les exposés qui vont suivre seraient sans doute restés non écrits. Je ne puis avoir aucun doute sur le jugement dont ils vont faire l'objet devant l'orientation qui aujourd'hui prédomine dans les sciences auprès de leurs spécialistes. On y verra la tentative d'un amateur de parler d'une question qui pour tous les "spécialistes" est depuis longtemps réglée. Si je me représente le peu de considération de tous ceux qui aujourd'hui se croient seuls qualifiés pour parler de questions scientifiques, je dois me dire qu'il n'y a dans cette tentative vraiment rien d'attirant au sens usuel de ce mot. Mais je n'ai pourtant pas pu me laisser dissuader par ces objections prévisibles. Car je puis bien sûr me faire à moi-même toutes ces objections et je sais par conséquent combien elles tiennent peu. Penser "scientifiquement" au sens de la science moderne de la nature, cela n'est pas précisément difficile. Nous avons justement connu il n'y a pas si longtemps un cas singulier. Eduard von Hartmann est apparu avec sa *Philosophie de l'inconscient.* L'homme plein d'esprit qu'est l'auteur de ce livre sera aujourd'hui lui-même le moins du monde disposé à en nier les imperfections. Mais l'orientation du penser devant laquelle nous sommes ainsi placés est pénétrante, elle va jusque dans le fondement des choses. C'est pourquoi elle a saisi avec force tous les esprits qui éprouvaient le besoin d'une connaissance approfondie.

Mais elle croisait les voies des naturalistes qui tâtonnent à la surface des choses. Ces derniers s'insurgèrent tous ensemble contre cela. Après que différentes attaques de leur part furent demeurées sans beaucoup d'effet parut un ouvrage d'un auteur anonyme : *L'inconscient du point de vue du darwinisme et de la théorie de l'hérédité*, qui, avec toute l'acuité critique concevable, présentait contre la philosophie nouvellement fondée tout ce qu'on peut dire contre elle du point de vue de la science moderne. Cet ouvrage fit sensation. Les adeptes de l'orientation actuelle en étaient au plus haut point satisfaits. Ils admirent publiquement que l'auteur était l'un des leurs, proclamèrent que ses analyses étaient aussi les leurs. Quelle déception ils durent éprouver ! Lorsque l'auteur leva le secret, c'était – Eduard von Hartmann ! Or *une chose* est en cela démontrée avec une force convaincante : la raison pour laquelle certains esprits, aspirant à une compréhension approfondie, ne peuvent suivre l'orientation qui aujourd'hui veut s'ériger en maître n'est pas la non-connaissance des résultats des sciences de la nature, elle n'est pas non plus le dilettantisme. Mais c'est la connaissance de ce que les voies de cette orientation ne sont pas bonnes. La philosophie n'a pas de mal à se placer à titre d'essai au point de vue des conceptions actuelles de la nature. C'est ce qu'Eduard von Hartmann a, par sa démarche, irréfutablement montré à quiconque veut voir clair. Ceci pour corroborer mon affirmation faite plus haut que je n'ai moi non plus pas de mal à me faire à moi-même les objections que l'on peut élever contre mes analyses.

Actuellement l'on considère volontiers comme dilettante celui qui d'une manière générale prend au sérieux la réflexion philosophique sur l'essence des choses. Avoir une vision du monde passe pour lubie idéaliste auprès de nos contemporains qui pensent en "mécanistes", voire en "positivistes". Cette manière de voir devient assurément

compréhensible quand on voit dans quelle ignorance désemparée se trouvent ces penseurs positivistes à les entendre parler de l'"essence de la matière", des "limites de la connaissance", de la "nature des atomes" ou de sujets analogues. L'on peut sur ces exemples étudier réellement la manière dilettante de traiter de questions essentielles de la science*.

On doit, en face de la science actuelle, avoir le courage de convenir de tout cela malgré les grandes, les admirables conquêtes que cette science peut mettre en avant dans le domaine technique. Car ces conquêtes n'ont rien à voir avec le besoin authentique de connaissance de la nature. C'est précisément chez certains de nos contemporains, auxquels nous devons des découvertes dont l'on est encore bien loin de pressentir l'importance pour l'avenir, que nous avons éprouvé combien ils restent fermés à un besoin *scientifique* approfondi. Observer les processus de la nature afin de mettre leurs forces au service de la technique, c'est tout autre chose que chercher à l'aide de ces processus à voir plus profondément l'essence de la science de la nature. La véritable science n'est présente que là où l'esprit cherche à satisfaire ses besoins *sans but extérieur*.

La vraie science au sens supérieur du mot n'a affaire qu'à des objets idéels ; *elle ne peut être qu'idéalisme*. Car elle a son ultime fondement dans des besoins qui sont issus de l'esprit. La nature éveille en nous des questions, des problèmes qui tendent vers leur solution. Mais elle ne peut pas fournir elle-même cette solution. C'est seulement du fait qu'avec notre faculté de connaître un monde supérieur se place en face de la nature que cela crée aussi des exigences supérieures. Ces problèmes n'apparaîtraient naturellement pas chez un être n'ayant pas en lui-même cette nature supérieure. C'est pourquoi ils ne peuvent non plus recevoir réponse d'aucune autre instance que de cette nature

supérieure. Aussi les questions scientifiques sont-elles essentiellement une affaire que l'esprit doit régler avec lui-même. Elles ne le font pas sortir de son élément. Mais le domaine qui est originellement celui de l'esprit, dans lequel il vit et se meut, c'est l'idée, c'est le monde des pensées. A des questions de pensées apporter réponse par des pensées, telle est l'activité scientifique au sens le plus haut du terme. Et tout ce que la science accomplit d'autre part n'est finalement que pour servir ce but suprême. Prenons l'observation scientifique. Elle doit nous amener à la connaissance d'une loi de la nature. La loi elle-même est purement idéelle. C'est déjà de l'esprit que provient le besoin de rechercher des lois qui gouvernent derrière les phénomènes. Un être non doué d'esprit n'aurait pas ce besoin. Venons-en maintenant à l'observation ! Que voulons-nous au juste atteindre par elle ? A la question posée à notre esprit, doit-il être fourni quelque chose de l'extérieur, par l'observation sensible, qui puisse être la réponse à celle-ci ? Absolument pas. Car pourquoi devrions-nous nous sentir plus satisfaits d'une seconde observation que de la première ? Si l'esprit était pleinement satisfait de l'objet observé, il devrait l'être tout de suite du premier. Cependant la véritable question n'est pas du tout celle d'une deuxième observation, mais bien celle du fondement idéel des observations. Quelle explication idéelle cette observation permet-elle, comment dois-je la *penser*, afin qu'elle me paraisse possible ? Ce sont là les questions qui nous viennent face au monde sensible. Je dois tirer des profondeurs mêmes de mon esprit ce que le monde sensible ne me fournit pas. Si je ne puis créer en moi la nature supérieure à laquelle mon esprit aspire face au monde sensible, aucune puissance du monde extérieur ne la créera pour moi. Les résultats de la science ne peuvent donc venir que de l'esprit ; ils ne peuvent donc être que

des *idées*. A cette nécessaire réflexion on ne peut rien objecter. Mais avec elle le caractère idéaliste de toute science est assuré.

La science moderne ne peut, de par ce qu'elle est dans la totalité de son être, croire à l'idéalité de la connaissance. Car à ses yeux l'idée n'est pas l'élément premier, le plus originel, créatif, mais comme l'ultime *produit* des processus matériels. Or elle n'est en cela pas du tout consciente du fait que ces processus matériels n'appartiennent qu'au monde observable par les sens, mais que celui-ci, plus profondément appréhendé, se résout totalement en idée. Le processus en question se présente en effet de la manière suivante à l'observation : nous percevons des faits avec nos sens, faits qui se déroulent entièrement selon les lois de la mécanique, puis des phénomènes de chaleur, de lumière, de magnétisme, d'électricité et enfin du processus de vie, etc. Au niveau le plus haut de la vie nous trouvons que celle-ci s'élève jusqu'à la formation de concepts, d'idées, dont le porteur est précisément le cerveau humain. Dépassant cette sphère de pensées, nous trouvons notre propre "moi". Celui-ci semble être le produit le plus élevé d'un processus compliqué où intervient une longue série de phénomènes physiques, chimiques et organiques. Mais si nous examinons le monde idéel, qui constitue le contenu de ce "moi", nous trouvons en lui bien *plus* que simplement le produit final de ce processus. Nous trouvons que les différentes parties de ce monde sont reliées entre elles d'une tout autre manière que les parties de ce processus que l'on ne fait qu'observer. Tandis qu'une pensée surgit en nous, qui en appelle ensuite une seconde, nous trouvons qu'il y a là entre ces deux objets un lien idéel d'une tout autre nature que si j'observe que la coloration que prend une substance résulte par exemple d'un agent chimique. Il est bien évident que les phases successives du processus cérébral ont leur origine dans le métabolisme organique, alors que ce

processus cérébral est lui-même le porteur de cette production de pensées. Or pourquoi la seconde pensée *résulte*-t-elle de la première ? Je n'en trouve *pas* la raison dans ce métabolisme, mais bien dans la corrélation logique existant entre les pensées. Ainsi règnent dans le monde des pensées, outre *la nécessité organique*, une *nécessité idéelle supérieure*. Or cette nécessité que l'esprit trouve à l'intérieur de son monde d'idées, il la cherche aussi dans le reste de l'univers. Car cette nécessité naît en nous seulement du fait que non seulement nous *observons*, mais aussi que nous *pensons*. Ou en d'autres termes : les choses n'apparaissant plus dans une corrélation simplement effective, mais reliées par une nécessité intérieure, idéelle, lorsque nous ne les appréhendons pas simplement par l'observation, mais par la pensée.

A cela on ne peut pas répondre : à quoi bon appréhender le monde phénoménal par des pensées, si de par leur nature les choses de ce monde ne peuvent peut-être pas du tout être appréhendées de cette manière ? Une telle question ne peut être posée que par celui qui n'a pas saisi le cœur de toute l'affaire. La monde des pensées s'éveille dans l'intérieur de nous-mêmes, il fait face aux objets observables par les sens et il demande alors : quel rapport le monde qui me fait ainsi face a-t-il avec moi-même ? Qu'est-il en regard de moi ? Je suis là avec ma nécessité idéelle, transcendant tout ce qui est transitoire ; j'ai en moi la force de m'expliquer moi-même. Mais comment vais-je expliquer ce qui se présente face à moi ?

C'est ici que nous vient la réponse à une très importante question que par exemple Friedrich Theodor Vischer a soulevée à plusieurs reprises et qu'il a déclarée être le pivot de toute réflexion philosophique : celle du lien entre esprit et nature. Quel genre de rapport existe-t-il entre ces deux entités qui toujours nous apparaissent distinctes l'une de

l'autre ? Si l'on pose cette question *ainsi qu'il convient*, alors la réponse n'en est pas si difficile qu'il paraît. Quel sens peut donc avoir cette question ? Elle n'est certes pas posée par un être qui se trouverait en tiers *au-dessus* de la nature et de l'esprit et de ce point de vue qui est le sien examinerait ce lien, mais elle l'est par l'une des deux entités, par *l'esprit* lui-même. Ce dernier demande : quel lien existe-t-il entre moi et la nature ? Mais une fois de plus cela ne signifie pas autre chose que ceci : comment puis-je m'amener moi-même en un certain rapport avec la nature qui est en face de moi ? Comment puis-je exprimer ce rapport selon les besoins qui vivent en moi ? Je vis en des *idées* ; quel genre d'idées correspond à la nature, comment puis-je exprimer en tant qu'idée ce que je *perçois* en tant que nature ? On dirait que souvent nous nous barrons à nous-mêmes par une question mal posée la voie qui conduit à une réponse satisfaisante. Or une question juste est souvent déjà une demi-réponse.*

L'esprit cherche partout à dépasser la succession des faits, telle que la simple observation la lui fournit, et à pénétrer jusqu'aux *idées des choses.* La science commence précisément là où commence le penser. Dans ses résultats réside en une nécessité idéelle ce qui, aux sens, n'apparaît que comme une succession de faits. Ces résultats ne sont qu'apparemment le produit ultime du processus décrit plus haut ; en réalité ils sont ce qu'il nous faut dans l'ensemble de l'univers considérer comme le fondement de toute chose. Où ensuite ils vont se manifester à l'observation, c'est une question sans importance ; car, nous l'avons vu, leur signification n'en dépend pas. Ils étendent sur l'univers tout entier le réseau de leur nécessité idéelle.

De quelque point que nous partions, toujours nous rencontrons finalement l'*idée*, si nous avons assez de force spirituelle.

C'est en méconnaissant totalement ce fait que la physique moderne est amenée à toute une série d'erreurs. Je vais ici indiquer seulement l'une d'elles à titre d'exemple.

Prenons la définition de la *force d'inertie*, qui est d'ordinaire mentionnée en physique parmi les "propriétés générales des corps". Elle est habituellement définie de la manière suivante : aucun corps ne peut modifier, sans une cause extérieure, l'état de mouvement dans lequel il se trouve. Cette définition suscite l'idée selon laquelle le concept de corps inerte en soi serait abstrait à partir du monde phénoménal. Et *Stuart Mill*, qui nulle part n'aborde la question elle-même, mais met tout sens dessus dessous pour les besoins d'une théorie forcée, n'hésiterait pas un instant à en donner également cette explication. Or, celle-ci est cependant tout à fait inexacte. Le concept de corps inerte résulte d'une pure construction conceptuelle. En appelant "corps" ce qui s'étend dans l'espace, je puis me représenter des corps dont les modifications proviennent d'influences extérieures et des corps chez lesquels elles se produisent par impulsion propre. Si je trouve alors dans le monde extérieur quelque chose correspondant au concept que j'ai formé de "corps qui ne peut se modifier sans impulsion extérieure", alors je l'appelle *inerte*, ou encore soumis à la loi de la force d'inertie. Mes concepts ne sont pas abstraits à partir du monde sensible, mais librement construits à partir de l'idée et c'est uniquement avec leur aide que je m'y retrouve dans le monde sensible. La définition ci-dessus ne pourrait s'énoncer qu'ainsi : un corps qui ne peut modifier à partir de lui-même son état de mouvement s'appelle inerte. Et si je l'ai reconnu comme tel, alors je puis lui appliquer également tout ce qui est en rapport avec un corps inerte.

2. Le *"phénomène primordial"*

Si nous pouvions suivre la série complète des processus qui ont lieu au cours d'une perception sensible quelconque, depuis les terminaisons périphériques du nerf dans l'organe sensoriel jusque dans le cerveau, nous ne parviendrions cependant nulle part au point où s'interrompent les processus mécaniques, chimiques et organiques, bref ceux qui ont lieu dans l'espace et dans le temps, et où se produit *ce que* nous appelons perception sensible proprement dite, par exemple la sensation de chaleur, de lumière, de son, etc. L'on n'arrive pas à trouver le point où le mouvement qui est cause se transformerait en son effet, qui est la perception. Mais pouvons-nous alors vraiment dire de ces deux choses qu'elles sont entre elles dans la relation de cause à effet ?

Nous voudrions maintenant examiner tout à fait objectivement les faits. Supposons qu'une certaine sensation survienne en notre conscience. Elle se présente alors *de telle sorte* qu'en même temps elle nous renvoie à l'un ou l'autre objet d'où elle provient. Lorsque j'ai la sensation de rouge, je la relie ordinairement en même temps, en raison du contenu de cette représentation, à une certaine donnée de lieu, c'est-à-dire à un endroit de l'espace ou à la surface d'un objet, auxquels j'attribue ce qu'exprime cette sensation. Le seul cas qui fasse exception est celui où, du fait d'une influence extérieure, l'organe sensoriel répond par lui-même de la manière qui lui est propre, par exemple quand un coup sur l'œil provoque en moi une sensation de lumière. Nous ferons abstraction de tels cas, dans lesquels du reste les sensations n'apparaissent jamais avec la netteté qu'elles ont normalement. Ils ne peuvent, en tant que cas d'exception, nous instruire sur la nature des choses. Si j'ai la sensation de rouge avec une certaine donnée de lieu, je

suis tout d'abord renvoyé à un objet quelconque dans le monde extérieur comme étant le porteur de cette sensation. Je peux certes me demander ensuite ceci : quels processus, dans l'espace et dans le temps, se déroulent dans cette chose, pendant qu'elle m'apparaît affectée de la couleur rouge ? Il m'apparaîtra alors que des processus mécaniques, chimiques ou autres se présentent comme réponse à ma question. Mais je puis poursuivre et examiner les processus qui ont lieu sur le trajet depuis cette chose jusqu'à mon organe sensoriel, pour me procurer la sensation de couleur rouge. Or là encore rien d'autre ne peut non plus me parvenir comme intermédiaires, sinon des processus de mouvement ou des courants électriques ou des transformations chimiques. Si je pouvais examiner le processus de transmission qui va ensuite de l'organe sensoriel au point central dans le cerveau, je ne pourrais qu'aboutir au même résultat. *Ce qui* est transmis sur cette voie, c'est la perception dont il est question, c'est-à-dire celle du rouge. *Comment* cette perception se présente dans telle chose se trouvant sur le trajet entre la stimulation externe et la perception, cela dépend uniquement de la nature de cette chose. La sensation est présente en tous les points, depuis le stimulus jusqu'au cerveau, mais non pas en tant que telle, non pas explicitement, au contraire *sous la forme* qui correspond à la nature de l'objet se trouvant en ce point.

Mais de là résulte une vérité propre à répandre de la lumière sur le fondement théorique tout entier de la physique et de la physiologie. Que va m'apprendre l'examen d'une chose impliquée dans un processus qui dans ma conscience apparaît en tant que sensation ? Je n'apprends rien de plus que la manière dont cet objet répond à l'action venant de la sensation, ou en d'autres termes : comment une sensation *se manifeste* dans tel objet

du monde de l'espace et du temps. On est très loin de pouvoir dire qu'un tel processus spatio-temporel, qui provoque en moi la sensation, en soit la *cause,* car la réalité est tout autre : à savoir que le processus spatio-temporel est l'effet de la sensation dans une chose étendue dans l'espace et dans le temps. Je pourrais bien interposer autant de choses que je veux sur le trajet du stimulus à l'organe de la perception : en chacune de ces choses, il n'adviendra rien d'autre que ce qui peut advenir en elles du fait de leur nature. C'est donc bien la sensation qui se manifeste dans tous ces processus.

Dans les vibrations longitudinales de l'air lors de la transmission du son ou dans les hypothétiques oscillations de l'éther lors de la transmission de la lumière, il ne faut donc rien voir d'autre que la manière dont les sensations en question peuvent se présenter dans un milieu qui, de par sa nature, n'est apte qu'à la dilatation ou à la condensation, ou encore au mouvement ondulatoire. La sensation, je ne puis la trouver en tant que telle dans ce monde, *tout simplement parce qu'elle ne peut pas y être.* Dans les processus je ne trouve pas du tout l'élément objectif de la sensation, je trouve par contre une forme de sa manifestation.

Et demandons-nous maintenant : de quelle nature sont donc en soi ces processus qui transmettent ? Les examinons-nous donc avec d'autres moyens que l'aide de nos propres sens ? Bien plus, mes sens eux-mêmes, puis-je donc seulement les examiner autrement que derechef avec ces mêmes sens ? Les terminaisons périphériques des nerfs, les circonvolutions du cerveau sont-elles donc données par autre chose que par des perceptions sensibles ? Tout cela est pareillement subjectif et pareillement objectif, à supposer que par principe cette distinction puisse être tenue pour justifiée. Maintenant nous pourrons saisir la chose d'une façon plus exacte encore. En suivant la

perception depuis sa stimulation jusqu'à l'organe de perception, nous n'examinons rien d'autre que le passage continu d'une perception à une autre. Le "rouge" se présente pour nous comme ce pour quoi nous nous livrons à tout cet examen. Ce rouge nous renvoie à ce qui l'a suscité. En celui-ci nous observons d'autres sensations, en rapport avec ce rouge. Ce sont des processus de mouvement. Ceux-ci apparaissent ensuite de nouveau entre la source d'excitation et l'organe sensoriel, etc. Mais tout cela, ce ne sont pareillement que des sensations perçues. Et celles-ci ne représentent rien de plus qu'une métamorphose de processus qui, dans la mesure où ils entrent en considération pour l'observation sensible, se résolvent intégralement en perceptions.

Le monde perçu n'est donc rien d'autre qu'une somme de perceptions métamorphosées.

Pour des raisons de commodité, nous avons dû nous servir d'un mode d'expression qui ne peut être complètement mis en accord avec le présent résultat. Nous avons dit que toute chose insérée dans l'intervalle du stimulus à l'organe de perception amène une sensation à se manifester d'une manière conforme à sa nature. Au sens strict, cette chose n'est rien d'autre que la somme des processus en lesquels elle nous apparaît.

On va alors nous objecter : avec une conclusion de ce genre nous éliminons du processus continu de l'univers tout ce qui est durable ; comme Héraclite nous faisons du flux des choses dans lequel rien ne persiste le principe exclusif de l'univers. Il devrait y avoir derrière les phénomènes une "chose en soi", derrière le monde des transformations une "matière durable". Nous voulons donc examiner plus exactement ce qu'il faut entendre au fond par cette "matière durable", par cette "durée dans le changement".

Lorsque je place mon œil en face d'une surface rouge, la sensation de rouge entre dans ma conscience. Dans cette sensation nous avons à distinguer commencement, durée et fin. Or face à la sensation passagère est censé exister un processus objectif durable, qui, comme tel, est à son tour objectivement limité dans le temps, c'est-à-dire qui a commencement, durée et fin. Mais ce processus est censé avoir lieu en une matière qui est sans commencement ni fin, c'est-à-dire est indestructible, éternelle. Cette matière est censée être ce qui est véritablement durable dans la succession changeante des processus. Cette déduction serait peut-être quelque peu justifiée, si le concept de temps était appliqué correctement plus haut à la sensation. Mais ne devons-nous pas strictement distinguer entre le contenu de la sensation et son apparition ? Dans ma perception les deux donnés sont assurément une seule et même chose ; car le contenu de la perception doit bien être présent en elle, sans quoi je ne pourrais pas du tout la prendre en considération. Mais pour ce contenu, pris en tant que tel, n'est-il pas tout à fait indifférent que maintenant il entre précisément en cet instant dans ma conscience et en ressorte après tant de secondes ? Ce qui constitue le contenu de la sensation, c'est-à-dire ce qui seul soit objectivement à prendre en considération est tout à fait indépendant de ce fait. Or *ce qui* est tout à fait indifférent pour le contenu d'une chose ne peut tout de même pas être considéré comme une condition essentielle de son existence.

Mais c'est aussi pour un processus objectif qui a commencement et fin que notre emploi du concept de temps n'est pas juste. Lorsque sur une chose précise apparaît une propriété nouvelle, qu'elle se conserve pendant quelque temps dans différents états d'évolution et qu'ensuite elle disparaît à nouveau, nous devons ici aussi considérer que l'essentiel est le *contenu* de cette propriété. Et cet essentiel

n'a comme tel absolument rien à voir avec les concepts de commencement, durée et fin. Par l'"essentiel" nous entendons ici ce par quoi une chose est au fond exactement telle qu'elle se présente. Ce qui importe n'est pas *que* quelque chose apparaisse à un certain moment, mais *ce qui* apparaît. La somme de toutes ces déterminations exprimées par le "ce que" constitue le contenu du monde. Or ce "ce que" se manifeste en les déterminations les plus variées, en les formes les plus diverses. Toutes ces formes sont en rapport entre elles, elles se conditionnent réciproquement. Elles entrent ainsi dans un rapport d'extériorité selon l'*espace* et le *temps*. Mais le concept de *matière* ne doit son origine qu'à une interprétation tout à fait faussée du concept de temps. On croit évaporer le monde en une irréelle apparence dès lors qu'on n'imagine pas, sous-jacent à la somme variable des faits, un élément persistant dans le temps, invariable, qui demeure, tandis que ses déterminations changent. Mais le temps n'est tout de même pas un contenant dans lequel s'effectuent les transformations ; il n'existe pas *avant* les choses et *en dehors* d'elles. *Le temps* est l'expression dans le sensible du fait que, de par leur contenu, les faits sont dépendants les uns des autres selon une succession. Supposons que nous ayons à faire au complexe de faits perceptibles a^1 b^1 c^1 d^1 e^1. De celui-ci dépend par une nécessité intrinsèque l'autre complexe a^2 b^2 c^2 d^2 e^2 ; je connais le contenu de ce dernier si je le fais résulter idéellement du premier. Supposons maintenant que les deux complexes viennent se manifester sur le plan phénoménal. Car ce dont nous avons parlé jusqu'ici est l'essence de ces complexes qui, elle, est tout à fait hors du temps et de l'espace. Si a^2 b^2 c^2 d^2 e^2 doit devenir phénomène, alors a^1 b^1 c^1 d^1 e^1 doit être pareillement phénomène, et cela de telle sorte que a^2 b^2 c^2 d^2 e^2 apparaisse ainsi également en sa dépendance. C'est-à-dire que le phénomène a^1 b^1 c^1 d^1

e^1 doit être présent, faire place au phénomène a^2 b^2 c^2 d^2 e^2, après quoi ce dernier apparaît. Nous voyons ici que le temps n'apparaît que là où *l'essence* d'une chose devient *phénomène*. Le temps appartient au monde des phénomènes. Il n'a encore rien à voir avec l'essence elle-même. Cette essence ne peut être saisie qu'idéellement. Seul celui qui ne peut accomplir dans le cours de ses pensées ce retour du phénomène à l'essence hypostasie le temps en un élément qui précède les faits. Mais il a alors besoin d'une existence qui dure plus longtemps que les transformations. C'est ainsi qu'il conçoit la matière indestructible. Il s'est par là créé une chose sur laquelle le temps ne devrait pas avoir prise, un élément qui persiste dans tout changement. Mais il n'a en fait que montré son incapacité à avancer de la manifestation temporelle des faits à leur essence, laquelle n'a rien à voir avec le temps. Car puis-je dire de l'essence d'un fait qu'elle prend naissance ou bien qu'elle disparaît ? Je puis seulement dire que son contenu en détermine un autre et que cette détermination apparaît alors sous forme de succession dans le temps. L'essence d'une chose ne peut pas être détruite ; parce qu'elle est en dehors de tout temps et qu'elle-même détermine celui-ci. Nous avons par là jeté en même temps un éclairage sur deux concepts pour lesquels on ne constate encore que peu de compréhension, celui d'*essence* et celui de *manifestation*. Celui qui conçoit correctement cette question à notre manière ne peut chercher une preuve de l'indestructibilité de l'essence d'une chose, parce que la destruction implique le concept de temps, qui n'a rien à voir avec l'essence.

Après ces considérations nous pouvons dire : *l'image du monde accessible aux sens est la somme de contenus de perception qui se métamorphosent sans avoir une matière pour fondement.*

Mais nos remarques nous ont encore montré autre chose. Nous avons vu que nous ne pouvons pas parler d'un

caractère subjectif des perceptions. Nous pouvons, quand nous avons une perception, suivre les processus depuis le stimulus jusqu'à notre organe central : ici l'on ne peut nulle part trouver un point où l'on pourrait mettre en évidence que l'on passe de l'objectivité du non-perçu à la subjectivité de la perception. Ainsi est réfuté le caractère subjectif du monde des perceptions. Le monde des perceptions est là en tant que contenu fondé en soi, qui n'a pour l'instant encore absolument rien à voir avec le sujet et l'objet.

Les considérations qui précèdent ne portent naturellement que sur le concept de matière que la physique met à la base de ses réflexions et qu'elle identifie à l'ancien concept de substance de la métaphysique, qui est également erroné. La matière, en tant que proprement réelle à la base des phénomènes, est une chose ; la matière en tant que simple phénomène, que manifestation, en est une autre. Notre réflexion porte seulement sur le premier concept. Elle ne touche pas le second. Car lorsque j'appelle “matière” ce qui emplit l'espace, c'est là simplement un mot pour un phénomène auquel on n'attribue pas une réalité plus haute qu'à d'autres phénomènes. Il faut seulement qu'alors j'aie constamment présent à l'esprit ce caractère de la matière.

Le monde de ce qui se présente à nous sous forme de perceptions, c'est-à-dire ce qui est étendue, mouvement, repos, force, lumière, chaleur, couleur, son, électricité, etc., voilà l'objet de toute science.

Or si l'image du monde que nous percevons était telle que, dans la forme où elle apparaît à nos sens, elle se manifeste non troublée en son entité, en d'autres termes si tout ce qui apparaît dans la manifestation était une empreinte parfaite, en rien altérée, de l'entité intérieure des choses, la science serait l'affaire la plus inutile du monde. Car la tâche de la connaissance serait déjà dans la perception,

pleinement et intégralement remplie. Et nous ne pourrions même plus du tout distinguer l'essence de la manifestation. Toutes deux, étant identiques, coïncideraient totalement.

Mais tel n'est pas le cas. Supposons que l'élément A contenu dans le monde des faits soit en un certain rapport avec l'élément B. Les deux éléments ne sont naturellement, selon nos développements, rien de plus que des phénomènes. Le rapport vient à son tour à se manifester en tant que phénomène. Nous allons donner le nom de C à ce phénomène. Ainsi ce que nous pouvons établir à l'intérieur du monde des faits est la relation de A, B et C. Or à côté de A, B et C existe encore dans le monde perceptible un nombre infini de tels éléments. Prenons un quatrième élément quelconque, appelé D ; qu'il vienne s'ajouter, et tout va aussitôt apparaître modifié. Au lieu que A, associé à B, ait C comme conséquence, un tout autre phénomène E apparaîtra du fait de l'adjonction de D.

C'est là ce qui importe. Quand un phénomène se présente à nous, nous le voyons déterminé de diverses façons. Si nous devons le comprendre, il nous faut rechercher toutes ces relations. Or ces relations sont diverses, proches et lointaines. Qu'un phénomène E m'apparaisse, cela tient à d'autres phénomènes en rapport proche ou lointain avec lui. Quelques-uns sont absolument nécessaires pour engendrer un tel phénomène, d'autres n'empêcheraient pas, s'ils étaient absents, qu'un phénomène de ce genre prenne naissance ; mais ils sont la condition pour qu'il naisse précisément *ainsi*. Cela nous montre qu'il nous faut distinguer entre conditions nécessaires et conditions occasionnelles d'un phénomène. Nous pouvons ainsi donner le nom de phénomènes *originaires* à ceux qui prennent naissance de telle sorte que seules les conditions nécessaires y contribuent, et aux autres le nom de phénomènes *dérivés*. Quand nous comprenons les phénomènes originaires

à partir de leurs conditions, alors nous pouvons pareillement comprendre les phénomènes dérivés en leur ajoutant de nouvelles conditions.

C'est ici que la tâche de la science nous apparaît clairement. Il lui incombe de pénétrer suffisamment loin dans le monde phénoménal pour y rechercher des phénomènes qui ne dépendent que de conditions nécessaires. Et l'expression conceptuelle verbale pour de telles corrélations nécessaires est l'expression de *lois de la nature*.

Quand on se met en face d'une sphère de phénomènes, l'on a alors – dès qu'on a dépassé les simples description et inventaire – à établir tout d'abord les éléments qui se conditionnent réciproquement avec nécessité et à les présenter comme des phénomènes primordiaux. Pour cela l'on doit ensuite poser les conditions se trouvant en rapport déjà plus lointain avec ces éléments pour voir comment elles modifient ces phénomènes primordiaux.

Telle est la relation de la science au monde des phénomènes : dans ce dernier les phénomènes apparaissent comme tout à fait dérivés, c'est pourquoi ils sont d'emblée incompréhensibles ; dans la première les phénomènes primordiaux apparaissent en tête et les phénomènes dérivés comme conséquence, de sorte que tout le contexte devient compréhensible. Le système de la science se différencie du système de la nature en ce que dans la première la relation entre les phénomènes est établie par l'entendement et en est ainsi rendue compréhensible. La science n'a en aucun cas à ajouter quelque chose au monde des phénomènes, mais seulement à mettre à nu les relations cachées de ces derniers. Tout usage de l'entendement doit se limiter uniquement à ce dernier travail. Par son recours à un non-phénoménal pour expliquer les phénomènes, l'entendement et toute activité scientifique outrepassent leurs compétences.

Seul celui qui admet l'absolue justesse des déductions que nous venons de faire peut comprendre la théorie des couleurs de Goethe. Goethe était tout à fait loin d'envisager ce qu'une perception, comme par exemple la lumière, la couleur, pouvaient être en outre, en dehors de l'entité sous laquelle elles apparaissent. Car il savait quelles sont les compétences du penser propre à l'entendement. La lumière était pour lui donnée en tant que sensation. S'il voulait alors expliquer le lien entre lumière et couleur, il ne pouvait le faire au moyen d'une spéculation, mais seulement à l'aide d'un *phénomène primordial*, en recherchant la condition nécessaire qui doit s'ajouter à la lumière pour faire naître la couleur. Newton lui aussi voyait la couleur apparaître en relation avec la lumière, mais ensuite il pensait spéculativement, demandant : comment la couleur a-t-elle pris naissance à partir de la lumière ? Cela était inhérent à son mode de penser spéculatif ; non pas au mode goethéen d'un penser selon l'objet, d'un penser qui se comprend lui-même comme il convient. C'est pourquoi l'hypothèse de Newton : "*La lumière est composée de lumières colorées*" devait nécessairement sembler à Goethe être le résultat d'une spéculation inexacte. Il se croyait seulement autorisé à parler de la *relation* entre lumière et couleur, en y ajoutant une condition ne touchant cependant pas à la lumière elle-même par l'appel à un concept spéculatif. D'où son principe : "*La lumière est l'être le plus simple, le moins divisé, le plus homogène, que nous connaissions. Elle n'est pas composée.*" Toutes les affirmations sur la composition de la lumière ne sont que des affirmations de l'entendement sur un phénomène. Alors que la compétence de l'entendement ne s'étend qu'à des affirmations sur la *corrélation* entre phénomènes.

Cela nous révèle la raison profonde pour laquelle Goethe regardant à travers le prisme ne *put* se rallier à la théorie de Newton, selon laquelle le prisme aurait dû être

la *condition première* de la formation de la couleur. Or une autre condition, la présence d'une obscurité, se révélait être pour sa genèse plus primordiale encore. Le prisme n'en était qu'une condition seconde.

Par ces explications je crois avoir écarté pour le lecteur du *Traité des couleurs* de Goethe tous les obstacles qui barrent l'accès à cette œuvre.

Si l'on n'avait pas constamment cherché cette différence entre les deux théories des couleurs dans deux modes d'explication contradictoires dont ou voulait ensuite simplement chercher le bien-fondé, l'on aurait depuis longtemps reconnu à la théorie goethéenne des couleurs la valeur qu'a sa haute importance scientifique. Seul celui qui est entièrement plein de représentations aussi fondamentalement fausses que celle qu'il faut revenir des perceptions à la cause des perceptions au moyen d'une réflexion de l'entendement peut encore poser la question comme le fait la physique actuelle. Mais celui qui a vraiment compris qu'expliquer les phénomènes ne signifie rien d'autre que les *observer* dans un contexte établi par l'entendement ne peut qu'accepter la théorie goethéenne des couleurs dans son *principe*. Car elle est le résultat d'une juste manière de voir la relation qui existe entre notre penser et la nature. Newton n'avait pas cette manière de voir. Il ne me vient bien sûr pas à l'esprit de vouloir défendre la théorie des couleurs de Goethe dans tous ses détails. Ce que je tiens à voir maintenu, c'est seulement le *principe*. Mais ce ne peut non plus être ici ma tâche de faire dériver de ce principe des phénomènes colorés encore inconnus à l'époque de Goethe. Cette tâche ne pourrait être menée à bien que si un jour j'avais le loisir et les moyens d'écrire une théorie des couleurs au sens goethéen et qui soit aussi pleinement à la hauteur des conquêtes de la science moderne. Elle compterait pour moi parmi les plus belles

tâches de ma vie. La présente introduction ne pouvait avoir en vue que la stricte justification scientifique du *mode de penser* de Goethe dans la théorie des couleurs. Ce qui va suivre devrait encore en éclairer la structure interne.

3. Le système des sciences de la nature

Il pourrait facilement sembler que nos recherches, en accordant au penser pour seule compétence d'avoir en vue une synthèse des perceptions, remettent ainsi en question la valeur d'autonomie des concepts et des idées pour laquelle nous nous sommes d'abord si énergiquement engagé.

Seule une interprétation insuffisante de ces recherches peut conduire à cette opinion.

A quoi le penser parvient-il lorsqu'il établit le rapport entre des perceptions ?

Considérons deux perceptions A et B. Elles nous sont tout d'abord données en tant qu'entités dépourvues de concepts. Les qualités qui sont données à ma perception sensorielle, je ne puis par aucune réflexion conceptuelle les transformer en quelque chose d'autre. Je ne puis non plus trouver de qualité de la pensée qui me permettrait de construire ce qui est donné dans la réalité accessible aux sens, si la perception me faisait défaut. Je ne pourrai jamais procurer à un daltonien pour le rouge une représentation de la qualité "rouge", même si je la lui décris conceptuellement avec tous les moyens imaginables. *La perception sensible a de ce fait un quelque chose qui n'entre jamais dans le concept ; qui doit être perçu dès lors qu'il doit devenir objet de notre connaissance.* Quel rôle joue donc le concept que nous rattachons à l'une ou l'autre perception sensible ? Il doit évidemment apporter en plus un élément tout à fait indépendant, quelque chose de nouveau qui appartient bien

à la perception sensible, mais qui n'apparaît pas dans la perception sensible.

Or il est cependant certain que ce nouveau "quelque chose" que le concept vient apporter à la perception sensible est seul à exprimer ce qui répond à notre besoin d'explication. Nous ne sommes en mesure de comprendre un élément quelconque dans le monde des sens qu'une fois que nous en avons un concept. Nous pouvons bien toujours attirer l'attention sur ce que nous offre la réalité accessible à nos sens ; et quiconque a la faculté de précisément percevoir cet élément dont nous parlons, sait de quoi il s'agit. Par le concept nous sommes en mesure de dire sur le monde sensible quelque chose qu'on ne peut pas percevoir.

Mais de là va découler immédiatement ce qui suit. Si l'essence de la perception sensible était épuisée dans la qualité sensorielle, alors rien de complètement nouveau ne pourrait venir s'y ajouter sous la forme du concept. La perception sensible n'est donc absolument pas une totalité, elle en est seulement un aspect. A savoir l'aspect qui ne peut être que contemplé. Et ce n'est que par le concept que va s'éclairer pour nous ce que nous percevons.

Maintenant nous pouvons exprimer, *quant au contenu*, la signification de ce que nous avons développé *quant à la méthode* dans le précédent chapitre : c'est seulement quand un donné du monde sensible est conceptuellement appréhendé que va apparaître le *"quoi"* du donné de la contemplation. Nous ne pouvons pas exprimer le contenu de ce qui est contemplé parce que ce contenu s'épuise intégralement dans le *"comment"* de ce contemplé, c'est-à-dire dans la *forme* sous laquelle il apparaît. De ce fait, c'est dans le *concept* que nous trouvons le "quoi", l'autre contenu de ce qui dans le monde sensible est donné sous la forme de la contemplation.

C'est donc seulement dans le concept que le monde acquiert son contenu tout entier. Or nous avons découvert que le concept nous renvoie, au-delà du phénomène isolé, aux corrélations entre les choses. De ce fait ce qui dans le monde sensible apparaît séparé, isolé se présente pour le concept comme totalité *unitaire*. C'est ainsi que notre méthode scientifique donne, à son terme, naissance à la *science moniste* ; mais elle n'est pas un monisme abstrait qui présuppose l'unité et subsume ensuite de façon contraignante les faits isolés de l'existence *concrète*, mais un monisme concret qui montre pas à pas que l'apparente diversité de l'existence sensible se révèle finalement être exclusivement une unité idéelle. La multiplicité n'est qu'une forme dans laquelle s'exprime le contenu unitaire du monde. Les sens, qui ne sont pas en mesure de saisir ce contenu unitaire, s'en tiennent à la multiplicité ; ce sont des pluralistes-nés. Mais le penser dépasse la multiplicité et par un long travail revient ainsi au principe unitaire du monde.

Or la façon dont le concept (l'idée) se manifeste dans le monde sensible fait la différence entre les règnes naturels. Quand l'être dans sa réalité accessible aux sens ne parvient qu'à une existence telle qu'il reste totalement en dehors du concept, qu'il n'est dans ses modifications dominé par celui-ci que comme par une *loi*, nous qualifions cet être d'*inorganique*. Tout ce qui se passe avec lui est à attribuer aux influences d'un autre être ; et c'est une loi qui leur est extérieure, qui peut expliquer comment ils agissent l'un sur l'autre. Dans cette sphère nous avons affaire à des phénomènes et à des lois qui, s'ils sont originaires, peuvent être appelés *phénomènes primordiaux*. Dans ce cas l'élément conceptuel à percevoir se trouve en dehors d'une diversité perçue.

Mais une unité perceptible peut déjà par elle-même inciter à son propre dépassement ; elle peut, si nous voulons

l'appréhender, nous obliger à poursuivre vers des déterminations autres que celles que nous pouvons percevoir. Alors ce qui est saisissable par les concepts apparaît sous forme d'unité accessible aux sens. Les deux, concept et perception, ne sont certes pas identiques, mais le concept apparaît non pas en tant que loi *à l'extérieur* de la diversité sensorielle, mais *dans* celle-ci, en tant que principe. Il en est le fondement, le principe qui l'imprègne, qui n'est plus perceptible par les sens, et auquel nous donnons le nom de *type.* C'est à lui que les sciences de la nature *organique* ont affaire.

Mais ici aussi le concept n'apparaît pas encore sous la forme qui lui est propre en tant que concept, mais seulement en tant que *type.* Or là où celui-ci ne se manifeste plus simplement en tant que tel comme principe pénétrant, mais sous sa propre forme de concept, il apparaît alors en tant que *conscience*, et alors vient enfin se manifester ce qui aux niveaux inférieurs n'était présent que comme essence. Le concept lui-même devient ici perception. Nous avons affaire à l'être humain doué de la conscience de soi.

Loi naturelle, type, concept, sont les trois formes en lesquelles l'idéel se manifeste. La loi naturelle est abstraite, placée au-dessus de la diversité sensorielle, elle régit les sciences de la nature inorganique. Ici idée et réalité se dissocient totalement. Le type les réunit déjà en un être. Le spirituel devient essence efficiente, mais il n'agit pas encore comme tel, il n'est pas présent en tant que tel ; au contraire, s'il veut être observé selon son existence, il doit être *contemplé*, en tant qu'il est accessible aux sens. Ainsi en est-il dans le règne de la nature organique. Le concept est présent de manière perceptible. Dans la conscience humaine le concept est lui-même le perceptible. Contemplation et idée coïncident. C'est précisément l'idéel qui est perçu. C'est pourquoi à ce niveau, les noyaux idéels d'existence des

échelons inférieurs de la nature peuvent aussi être amenés à se manifester. Avec la conscience humaine, la possibilité est donnée que ce qui aux niveaux inférieurs de l'existence est simplement, mais n'apparaît pas, devienne maintenant aussi une réalité qui apparaît*.

4. Le système du Traité des couleurs

L'action de Goethe se situe à une époque dans laquelle l'aspiration à un savoir absolu, trouvant en lui-même à se satisfaire, habitait avec force tous les esprits. Le connaître se risque cette fois encore à étudier avec une sainte ardeur tous les moyens de connaissance, afin d'approcher de la solution des questions suprêmes. L'époque de la théosophie de l'Orient, Platon et Aristote, puis Descartes et Spinoza sont aux époques antérieures de l'histoire les représentants d'un semblable approfondissement intérieur. Sans Kant, Fichte, Schelling et Hegel, Goethe n'est pas pensable. Alors que le propre de ces esprits était surtout le regard dans les profondeurs, l'œil vers les hauteurs, sa contemplation reposait sur les choses de la réalité immédiate. Mais dans cette contemplation, il y a quelque chose de cette profondeur même. Goethe exerçait ce regard dans l'observation de la nature. L'esprit de cette époque est comme un fluide épandu sur ses observations de la nature. De là ce qu'elles ont de puissant, qui dans l'observation des détails conserve toujours cet élan de grandeur. La science de Goethe va toujours à ce qui est central.

Plus que partout ailleurs nous pouvons le voir dans le *Traité des couleurs* de Goethe. Il est seul, avec l'essai sur *La Métamorphose des plantes*, à former un ensemble achevé. Et quel système strictement cohérent, voulu par la nature même du sujet, cette œuvre nous présente !

Nous allons maintenant considérer cet édifice selon sa structure interne.

Pour qu'une chose quelconque, fondée dans l'essence de la nature, vienne à se manifester, le préalable nécessaire en est l'existence d'une cause occasionnelle, d'un organe en lequel cette chose puisse apparaître. Les éternelles lois d'airain de la nature régneraient certes, même si elles ne se déployaient jamais dans un esprit humain ; seulement leur manifestation en tant que telle serait impossible. Elles ne seraient là que dans leur essence, pas dans leur manifestation. Il en serait aussi de même du monde de la lumière et de la couleur, si un œil ne leur faisait pas face pour les percevoir. On ne doit pas, à la manière de Schopenhauer, déduire la couleur en tant qu'essence, de l'œil ; mais il faut bien aussi mettre en évidence dans l'œil la possibilité d'apparition de la couleur. L'œil n'est pas la condition de la couleur, mais il est la cause de son apparition.

C'est donc par là que doit commencer le *Traité des couleurs*. Il doit étudier l'œil, en dévoiler la nature. C'est pourquoi Goethe place au début du *Traité* la théorie des couleurs *physiologiques*. Mais sa manière de voir est là aussi essentiellement différente de ce que l'on conçoit d'habitude dans cette partie de l'optique. Il ne veut pas expliquer les fonctions de l'œil à partir de sa structure, mais il veut examiner l'œil dans différentes conditions pour en connaître les aptitudes et les capacités. Ici encore sa démarche est essentiellement d'*observer*. Que se passe-t-il quand lumière et obscurité agissent sur l'œil ? quand il est en présence de figures délimitées ?, etc. Il ne demande pas tout d'abord quels processus se déroulent dans l'œil lors de telle ou telle perception ; mais il cherche à sonder ce qui par l'œil peut se produire dans l'acte visuel *vivant*. C'est là d'abord la seule question qui importe pour le but qui

est le sien. L'autre question n'appartient pas strictement au domaine de la théorie des couleurs physiologiques, mais à l'étude de l'organisme humain, c'est-à-dire à la physiologie générale. Goethe a affaire à l'œil dans la mesure seulement où cet organe voit et non pas à l'explication de la vision à partir des perceptions que l'on peut faire sur un œil mort.

De là il en vient aux processus objectifs qui provoquent les phénomènes colorés. Et ici il est important de retenir que Goethe ne les voit pas du tout comme les processus hypothétiques, matériels ou de mouvement, qui ne sont plus perceptibles, mais qu'il demeure tout à fait à l'intérieur du monde perceptible. Sa *théorie des couleurs physiques*, qui forme la deuxième partie, recherche les conditions qui sont indépendantes de l'œil et sont en relation avec la genèse des couleurs. Mais dans ce cas ces conditions sont bien encore toujours des perceptions. C'est ici qu'il étudie comment à la lumière les couleurs prennent naissance à l'aide du prisme, de la lentille, etc. Mais il se borne provisoirement à rechercher, à observer la couleur en tant que telle, dans son devenir, telle qu'elle apparaît elle-même, séparée des corps.

C'est seulement dans un chapitre spécial, celui de *la théorie des couleurs chimiques*, qu'il en vient aux couleurs fixées, adhérentes aux corps. Alors que dans son étude des couleurs *physiologiques* il répond à la question : comment des couleurs peuvent-elles se manifester ?, dans celle des couleurs *physiques* à cette question : comment les couleurs se forment-elles, étant donné les conditions extérieures ?, il répond maintenant à ce problème : comment le monde des corps apparaît-il *coloré* ?

Goethe progresse ainsi de l'observation de la couleur, attribut du monde phénoménal, à ce monde des phénomènes apparaissant en cet attribut. Il n'en reste pas là, mais considère en dernier lieu les relations, d'ordre plus

élevé, du monde coloré des corps à l'âme dans le chapitre : "*Action physico-morale de la couleur.*"

Telle est la voie d'une science rigoureuse, cohérente : partant du sujet en tant que condition, pour revenir au sujet en tant qu'être, se satisfaisant dans son monde et avec lui.

Qui ne reconnaîtra ici le besoin de l'époque : aller du sujet à l'objet et revenir au sujet, lequel a conduit Hegel à l'architecture de son système tout entier.

En ce sens, l'"*Esquisse d'un Traités des couleurs*" apparaît bien comme l'ouvrage d'optique essentiel de Goethe. Les deux autres : "*Contributions à l'optique*" et les "*Eléments de la théorie des couleurs*" sont à considérer comme des études préliminaires. "*La théorie de Newton dévoilée*" n'est qu'un additif polémique à son travail.

5. Le concept goethéen d'espace

Etant donné qu'une pleine compréhension des travaux de physique de Goethe n'est possible que si l'on a une vision de *l'espace* qui concorde entièrement avec la sienne, nous allons la développer maintenant. Qui voudrait y parvenir doit avoir tiré de nos précédents exposés la conviction suivante : 1. Les choses qui dans l'expérience nous apparaissent isolées ont une relation interne les unes avec les autres. Elles sont reliées par un lien universel unitaire. En chacune d'elles vit un principe commun *uniforme*. 2. Lorsque notre esprit aborde les choses et s'efforce au moyen d'un lien spirituel de réunir en un ensemble ce qui est séparé, l'unité conceptuelle qu'il établit n'est pas extérieure aux objets, mais elle est tirée de l'entité intérieure de la nature elle-même. La connaissance humaine n'est pas un processus issu d'un arbitraire simplement subjectif et se déroulant en dehors des choses ; mais ce

qui apparaît alors dans notre esprit sous forme de loi de la nature, ce qui vient vivre en notre âme, c'est la pulsation de l'univers lui-même.

Notre but présent nous amène à soumettre à un examen la relation la plus extérieure qui soit, établie par notre esprit entre les objets de l'expérience. Nous considérons le cas le plus simple dans lequel l'expérience nous incite à un travail de l'esprit. Soient deux éléments simples du monde phénoménal. Pour ne pas compliquer notre étude, prenons la réalité la plus simple possible, par exemple deux points lumineux. Nous ferons entièrement abstraction du fait que, dans chacun de ces points lumineux eux-mêmes, nous avons peut-être déjà quelque chose d'extrêmement complexe qui implique de notre esprit un travail. Nous ferons aussi abstraction de la qualité des éléments concrets du monde sensible que nous avons devant nous, pour considérer uniquement le fait d'avoir devant nous deux éléments distincts l'un de l'autre, c'est-à-dire apparaissant distinctement aux sens. Deux facteurs qui chacun pour soi sont propres à faire impression sur nos sens : c'est là tout ce que nous présupposons. Nous admettrons en outre que l'existence de l'un de ces facteurs n'exclut pas celle de l'autre. *Un unique* organe de perception peut les percevoir tous les deux.

Si en effet nous supposons que *l'existence* de l'un des éléments dépend en quelque manière de celle de l'autre, nous nous trouvons devant un problème différent du nôtre. Si l'existence de B est telle qu'elle exclut celle de A et que pourtant elle en dépende de par sa nature, alors A et B doivent être entre eux dans une *relation de temps*. Car la dépendance de B par rapport à A requiert, si l'on se représente en même temps que l'existence de B exclut celle de A, que cette dernière précède la première. Mais ceci est une autre question.

Pour notre but actuel, nous n'allons pas envisager un *tel* rapport. Nous présupposons que les choses auxquelles nous avons affaire ne s'excluent pas dans leur existence, mais qu'elles sont au contraire des entités existant *ensemble.* Si l'on fait abstraction de toute relation que commande leur nature interne, il ne reste que le fait qu'existe entre elles un rapport de qualités particulières tel que je puis passer de l'une à l'autre. Je peux à partir de l'un des éléments de l'expérience accéder au second. Il ne peut y avoir de doute pour personne sur ce que peut être le genre de rapport que j'établis entre des choses, sans me préoccuper de leur constitution, de leur propre nature. Celui qui demande quel passage peut être trouvé d'une chose à une autre lorsque la chose reste elle-même indifférente, doit nécessairement se faire cette réponse : c'est *l'espace.* Tout autre rapport doit se fonder sur la constitution qualitative de ce qui dans le monde apparaît distinct. Seul l'espace ne tient compte de rien d'autre que du fait que justement les choses sont *distinctes.* Si je considère que A est en haut, que B est en bas, ce que sont A et B m'est totalement indifférent. Je ne leur rattache aucune autre représentation si ce n'est qu'ils sont justement des facteurs distincts dans le monde que j'appréhende par les sens.

Ce que veut notre esprit lorsqu'il aborde l'expérience, c'est surmonter cet état d'être séparé, il veut montrer que dans l'objet isolé, la force du tout est visible. Dans la vision dans l'espace, il veut ne dépasser rien d'autre que cet état de séparation en tant que tel. Il veut établir *la relation la plus absolument générale.* Que A et B ne sont pas chacun un monde pour soi, mais font partie d'un ensemble, c'est ce que dit l'observation dans l'espace. Tel est le sens qu'a cet "*à côté l'un de l'autre*". Si chaque objet était un être pour soi, il n'y aurait pas d' "*à côté l'un de l'autre*". Je ne pourrais absolument pas établir de rapport des êtres entre eux.

Nous allons maintenant examiner ce qui en outre découle du fait d'établir ainsi une relation extérieure entre deux éléments séparés. Je ne puis concevoir pour ces deux éléments qu'*une* manière d'être dans une telle relation. Je conçois A *à côté de* B. Je puis alors faire de même pour deux autres éléments du monde sensible C et D. J'ai par là établi une relation concrète entre A et B et une relation semblable entre C et D. Je vais alors faire entièrement abstraction des éléments A, B, C et D et ne mettre cette fois en rapport que les deux relations concrètes. Il est clair que je puis les mettre en rapport l'une avec l'autre en tant que deux entités distinctes, exactement comme pour A et B eux-mêmes. Ce que je mets ici en rapport entre elles, ce sont des relations concrètes. Je puis les nommer a et b. Si donc je fais encore un pas de plus, je puis de nouveau mettre en rapport a et b. Mais j'ai alors déjà perdu toute particularité. Lorsque je considère a, je ne trouve plus A et B distincts et mis en rapport l'un avec l'autre ; et pas davantage en considérant b. Je ne trouve en eux rien d'autre que le fait que des rapports ont été établis. Or cette détermination est bien la même en a et en b. Ce qui me permettait de maintenir encore a et b distincts, c'est qu'ils renvoyaient à A, B, C et D. Si j'écarte ce reste de particularités, et que je ne mets en rapport que a et b entre eux, c'est-à-dire le fait qu'un rapport a été établi (et non pas qu'on se rapportait à une chose déterminée), alors je me retrouve de nouveau dans le cas très général de la relation dans l'espace d'où j'étais parti. Je ne puis aller au-delà. J'ai atteint ce à quoi j'avais aspiré auparavant : *l'espace* lui-même est devant mon âme.

C'est en cela que réside le secret des trois dimensions. Dans la première dimension je mets en rapport deux éléments concrets apparaissant dans le monde sensible ; dans la deuxième dimension j'établis un rapport entre ces relations

spatiales elles-mêmes. J'ai établi un rapport entre des rapports. J'ai dépouillé les phénomènes concrets ; les relations concrètes me sont restées. Je mets alors celles-ci elles-mêmes spatialement en rapport. C'est-à-dire que je fais entièrement abstraction du fait que ce sont des relations concrètes ; mais alors ce que je trouve dans l'une, je dois le *retrouver entièrement* dans la seconde. J'établis des relations entre deux choses identiques. Maintenant la possibilité de mettre en rapport cesse, parce que la différence cesse.

Ce que j'ai auparavant adopté comme point de vue de mes considérations, à savoir la relation tout à fait extérieure, je l'ai maintenant de nouveau retrouvée en tant que représentation sensible ; de l'observation dans l'espace je suis revenu à l'espace, c'est-à-dire à mon point de départ, après avoir exécuté trois fois l'opération.

C'est pourquoi l'espace ne peut avoir que trois dimensions. Ce que nous avons entrepris ici avec la représentation de l'espace n'est au fond qu'un cas particulier de la méthode que nous appliquons toujours lorsque nous abordons les choses pour les observer. Nous envisageons des objets concrets d'un point de vue général. Nous acquérons de ce fait des concepts relatifs aux détails ; nous considérons ensuite ces concepts eux-mêmes du même point de vue, de sorte que nous ne sommes plus en présence que des concepts des concepts ; si nous relions encore ces derniers entre eux, alors ils fusionnent en cette unité idéelle qui ne pourrait être amenée sous un seul point de vue avec plus rien d'autre qu'avec elle-même. Prenons un exemple particulier. Je fais la connaissance de deux personnes : A et B. Je les considère du point de vue de l'amitié. Dans ce cas, je vais avoir un concept bien défini a de l'amitié de ces deux personnes. Je considère alors deux autres personnes C et D, du même point de vue. Je me forme un autre concept b de cette amitié. Je peux alors aller plus loin et

établir une relation entre ces deux concepts de l'amitié. Ce qui me reste ainsi, si je fais abstraction du concret que j'ai acquis, c'est *le concept d'amitié en général.* Mais je peux aussi l'obtenir en réalité, si je considère du même point de vue les personnes E et F, ainsi que G et H. Dans ce cas comme dans d'innombrables autres cas, je peux obtenir le concept de *l'amitié en général.* Mais tous ces concepts sont identiques entre eux de par leur essence ; et si je les considère du même point de vue, il ressort alors que j'ai trouvé une unité. Je suis de nouveau revenu à ce dont je suis parti.

L'espace est donc une vue qu'on a des choses, une manière qu'a notre esprit de les rassembler en une unité. Les trois dimensions se comportent en cela de la façon suivante. La première dimension établit un rapport entre deux perceptions sensibles[88]. Elle est donc une *représentation concrète.* La deuxième dimension met deux représentations concrètes en rapport l'une avec l'autre et entre par là dans le domaine de *l'abstraction.* La troisième dimension enfin n'établit plus que *l'unité* idéelle entre les abstractions. Il est donc tout à fait inexact de considérer que les trois dimensions de l'espace ont des significations identiques. Celle qui est la première dépend naturellement des éléments perçus. Mais ensuite les autres ont une signification bien déterminée et *autre* que celle de cette première. C'était donc une supposition totalement erronée de Kant que d'avoir conçu l'espace comme un *totum* et non pas comme une entité déterminable conceptuellement en soi.

Nous avons jusqu'ici parlé de l'espace comme d'une relation, d'un rapport. Or la question se pose maintenant : n'y a-t-il donc que cette relation d'un être à côté de l'autre ? Ou bien existe-t-il pour chaque objet une détermination absolue de lieu ? Ce qui naturellement n'est pas du tout abordé par nos précédentes explications. Mais recherchons bien s'il n'y a pas aussi une telle relation de

lieu, un “là” bien déterminé. Qu’est-ce que je désigne en réalité, lorsque je parle d’un tel “là” ? Eh bien, rien d’autre sinon que d’indiquer un objet dont celui qui est véritablement en question est immédiatement voisin. “Là” signifie être au voisinage d’un objet désigné par moi. Mais l’indication absolue de lieu est par là ramenée à une *relation dans l’espace.* La recherche mentionnée devient ainsi sans objet.

Cependant posons maintenant très précisément la question : d’après les analyses qui précèdent qu’est-ce que l’espace ? Rien d’autre qu’une nécessité, inhérente aux objets, de dépasser de manière très extérieure leur particularité, sans entrer dans leur entité, et de les rassembler, déjà en tant que particularités extérieures, en une unité. L’espace est donc une manière d’appréhender le monde comme étant une unité. *L’espace est une idée.* Non pas, comme le croyait Kant, une intuition.

6. Goethe, Newton et les physiciens

Lorsque Goethe aborda l’étude de l’essence des couleurs, c’était essentiellement un intérêt pour l’art qui le mit sur la voie de ce sujet. Son esprit intuitif reconnut bientôt que l’apport des couleurs dans la peinture obéit à une profonde légalité. En quoi consistent ces lois, il ne pouvait lui-même le découvrir tant qu’il ne se mouvait qu’en théoricien dans le domaine de la peinture, et les peintres compétents n’étaient pas non plus capables de lui donner sur ce sujet des réponses satisfaisantes. Ces derniers savaient certes pratiquement comment ils devaient mélanger et employer les couleurs, mais ils ne pouvaient s’exprimer sur l’art en des concepts. Or lorsque Goethe se trouve en

Italie non seulement devant les œuvres les plus sublimes de cet art, mais aussi dans la nature aux couleurs les plus splendides, le besoin de connaître les lois naturelles de l'univers des couleurs s'éveilla en lui avec une puissance toute particulière.

Du point de vue historique, Goethe livre lui-même une confession détaillée dans l'*Histoire de la théorie des couleurs*. Nous n'en exposerons ici que l'aspect psychologique et celui des faits.

Dès après son retour d'Italie, Goethe commença l'étude des couleurs. Elle s'intensifie surtout dans les années 1790 et 1791, pour ensuite occuper continuellement le poète jusqu'à la fin de sa vie.

Il faut nous rappeler où en était la vision goethéenne du monde à cette époque, au début de son étude des couleurs. Il avait alors déjà conçu sa grandiose pensée de la métamorphose des êtres organiques. Dans sa découverte de l'os intermaxillaire la vision de l'unité de tout ce qui existe dans la nature lui était déjà apparue. Ce qui est isolé lui apparaissait comme modification particulière du principe idéal qui règne dans l'ensemble de la nature. Il avait déjà exprimé dans ses lettres d'Italie qu'une plante n'est plante qu'en ce qu'elle porte en elle "l'idée de la plante". Cette idée avait pour lui la valeur de quelque chose de concret, d'une unité, pleine d'un contenu spirituel, présente dans toutes les plantes particulières. Elle ne pouvait être appréhendée avec les yeux du corps, mais bien avec l'œil de l'esprit. Qui peut la voir la voit en *chaque* plante.

Ainsi le règne végétal tout entier, et si l'on continue à développer cette vue, tous les règnes naturels apparaissent en somme comme une unité qu'il faut saisir au moyen de l'esprit.

Cependant personne n'est capable de construire à partir de l'idée seule la diversité qui se présente devant ses sens

extérieurs. L'esprit intuitif est capable de connaître l'idée. Les formations *particulières* ne lui sont accessibles que s'il dirige les sens vers l'extérieur, s'il observe, s'il contemple. Pourquoi une modification de l'idée apparaît-elle dans la réalité accessible aux sens sous telle forme précisément et non pas sous telle autre ? La raison doit en être non pas trouvée par spéculation, mais *cherchée* dans le royaume de la réalité.

Telle est la manière de voir particulière à Goethe, et que l'on peut le mieux qualifier d'*idéalisme empirique*. Elle peut être résumée en ces termes : le fondement des choses d'une *diversité sensible*, dans la mesure où elles sont de même nature, consiste en une *unité spirituelle*, et c'est elle qui est à l'origine de cette similitude et de cette cohérence.

A partir de ce point se posa à Goethe la question suivante : quelle est l'unité spirituelle qui fonde la diversité des perceptions colorées ? Qu'est-ce que je perçois en *chaque* modification de la couleur ? Alors il lui apparut bientôt que *la lumière* est le nécessaire fondement de chaque couleur. Pas de couleur sans lumière. Mais les couleurs sont les modifications de la lumière. Il devait dès lors chercher dans la réalité cet élément qui modifie, qui spécifie la lumière. Il trouva que c'est la matière dépourvue de lumière, l'obscurité active, bref l'opposé de la lumière. Ainsi chaque couleur était pour lui de la lumière modifiée par l'obscurité. Il est totalement inexact de croire que Goethe ait conçu cette lumière un peu comme la lumière solaire concrète, que l'on appelle d'ordinaire "lumière blanche". Ce qui fait obstacle à la compréhension de la théorie goethéenne des couleurs, c'est seulement le fait que l'on ne peut se détacher de cette représentation et que l'on considère la lumière solaire, composée de façon si complexe, comme le représentant de la lumière en soi. La lumière, telle que Goethe la conçoit et telle qu'il la met en regard de l'obscurité, en tant que son

opposé, est une entité purement spirituelle, elle est simplement ce qui est commun à toutes les sensations colorées. Bien que Goethe n'ait nulle part exprimé cela clairement, toute sa théorie des couleurs est cependant établie de telle sorte que ce n'est qu'ainsi que l'on a le droit de la comprendre. Lorsqu'il expérimente avec la lumière solaire pour développer sa théorie jusqu'au bout, c'est seulement parce que la lumière solaire, bien que résultant de processus aussi complexes que ceux qui se manifestent justement dans le corps de l'astre solaire, se présente cependant pour nous comme une unité qui ne contient en elle ses parties que comme étant supprimées. Ce que nous gagnons pour la théorie des couleurs à l'aide de la lumière solaire n'est cependant qu'une *approche* de la réalité. L'on ne peut concevoir la théorie de Goethe comme si selon elle, lumière et obscurité étaient réellement contenues dans chaque couleur. Non, au contraire, ce réel qui apparaît à notre œil n'est qu'une certaine nuance de couleur. Seul l'esprit est capable de dissocier ce fait perçu par les sens en deux entités spirituelles : lumière et non-lumière.

Les dispositions extérieures qui font que cela a lieu, les processus matériels dans la matière, ne sont en cela aucunement concernés. C'est là un tout autre sujet. Qu'un processus vibratoire se produise dans l'éther lorsque du “rouge” m'apparaît n'est pas contestable. Mais, comme nous l'avons déjà montré, ce qui provoque réellement une perception n'a absolument rien à voir avec *l'essence du contenu.*

On va m'objecter : on peut cependant démontrer que dans une sensation tout est subjectif et que le processus de mouvement qui est à sa base est le seul élément existant réellement à l'extérieur de notre cerveau. On ne pourrait alors parler d'une *théorie physique* des perceptions en général, mais seulement d'une théorie des processus de mouvement

qui sont à la base de ces perceptions. Cette démonstration revient à ceci : si quelqu'un en un lieu A m'envoie un télégramme à moi qui me trouve en B, ce que je réceptionne du télégramme a été intégralement produit en B. C'est en B que se trouve le télégraphiste ; il écrit sur du papier qui n'a jamais été en A, avec de l'encre qui n'a jamais été en A ; lui-même ne connaît pas du tout A, etc. ; bref, on peut démontrer que dans ce que j'ai devant moi, absolument rien n'est venu s'introduire de A. Pourtant tout ce qui provient de B n'a pour le *contenu*, c'est-à-dire l'essence du télégramme, absolument aucune importance ; ce qui pour moi est à considérer n'est *que* transmis par B. Si je veux expliquer l'essence du contenu du télégramme, je dois faire complètement abstraction de ce qui provient de B.

Il en est de même du monde de l'œil. La théorie doit s'étendre à ce que l'œil peut percevoir et chercher les corrélations *à l'intérieur* de ce perceptible. Les processus matériels d'ordre spatio-temporel peuvent sans doute être importants pour *l'apparition* des perceptions ; ils n'ont rien à voir avec *l'essence* de celles-ci.

Il en est de même de la question aujourd'hui maintes fois débattue : à la base des différents phénomènes naturels : lumière, chaleur, électricité, etc., n'y aurait-il pas une seule et même forme de mouvement dans l'éther ? Hertz a en effet récemment montré que la propagation des effets électriques dans l'espace est soumise aux mêmes lois que la propagation des effets lumineux. On peut en conclure que les ondes qui sont le porteur de la lumière sont aussi à la base de l'électricité. On a déjà également admis que dans le spectre solaire n'intervient qu'*une* seule sorte de mouvement ondulatoire qui, selon qu'il tombe sur des réactifs sensibles à la chaleur, à la lumière ou aux agents chimiques, engendre des effets caloriques, lumineux ou chimiques.

Cependant ceci est bien d'emblée évident : si l'on étudie ce qui se passe dans le spatialement étendu, quand les entités dont il est question sont transmises, on est obligé d'en venir à un mouvement *unitaire*. Car un milieu dans lequel *seul* le mouvement est possible ne peut réagir à toute chose que par du mouvement. Ainsi toutes les transmissions qu'il doit réaliser vont s'effectuer par du mouvement. Si alors j'étudie les formes de ce mouvement, ce que je vais connaître est non pas ce qu'*est* la réalité transmise, mais de quelle manière elle parvient à moi. C'est tout simplement une absurdité de dire que la chaleur ou que la lumière est du mouvement. Ce mouvement n'est que la réaction à la lumière de la matière susceptible de mouvement.

Goethe lui-même a encore connu la théorie ondulatoire et n'a rien vu en elle qui ne puisse être mis en accord avec sa compréhension de l'essence de la couleur.

Il faut seulement se défaire de l'idée que lumière et obscurité sont pour Goethe des entités réelles, et au contraire les considérer comme de *purs* principes, comme des entités spirituelles ; on aura alors acquis une tout autre vision de sa théorie des couleurs que celle que l'on en a d'ordinaire. Lorsque, comme Newton, on ne comprend la lumière que comme un mélange de toutes les couleurs, tout concept disparaît de l'être concret qu'est la "lumière". Cet être s'évapore complètement en une représentation générale vide à laquelle rien ne correspond dans la réalité. De telles abstractions étaient étrangères à la vision du monde de Goethe. Pour lui toute représentation devait avoir un contenu *concret*. Seulement pour lui le "concret" ne s'arrêtait pas au "physique".

La physique moderne n'a au fond aucun concept pour la "lumière". Elle ne connaît que des lumières spécifiées, des couleurs qui dans des mélanges déterminés produisent l'impression : blanc. Mais même ce "blanc" ne peut être

identifié à la lumière elle-même. Le blanc n'est en fait rien de plus qu'un *mélange de couleurs*. La physique moderne ne connaît pas la "lumière" au sens goethéen. Ni non plus l'"obscurité". La théorie des couleurs de Goethe se meut ainsi dans un domaine que les déterminations conceptuelles des physiciens n'atteignent pas du tout. La physique ne *connaît* tout simplement aucun des concepts fondamentaux de la théorie goethéenne des couleurs. Elle ne peut donc, à partir de son point de vue, porter aucun jugement sur cette théorie. C'est que Goethe commence justement là où la physique s'arrête.

Cela témoigne d'une conception tout à fait superficielle de la question que de parler continuellement de la relation de Goethe avec Newton et avec la physique moderne, sans penser aucunement en même temps qu'il s'agit là de deux modes, entièrement différents de considérer le monde.

C'est notre conviction que celui qui a saisi dans leur sens exact nos commentaires sur la nature des impressions sensibles ne peut avoir de la théorie goethéenne des couleurs d'autre impression que celle qui est décrite ici. Bien entendu, celui qui n'admet *pas* nos théories fondamentales en reste au point de vue de l'optique physique et par là refuse aussi la théorie goethéenne des couleurs*.

XVII

GOETHE CONTRE L'ATOMISME

1

Il est beaucoup question aujourd'hui de l'essor fécond des sciences au XIX[e] siècle. Je pense que l'on peut à juste titre parler exclusivement des expériences scientifiques marquantes qui furent alors réalisées, ainsi que d'une transformation des conditions pratiques de vie qui en est résultée. Cependant les représentations fondamentales par lesquelles la vision moderne de la nature cherche à *comprendre* le monde de l'expérience, je les tiens pour malsaines et, au regard d'un penser énergique, insuffisantes. Je me suis à ce sujet, déjà exprimé pp.221 sqq. de cet ouvrage. Or un savant actuel de renom, le chimiste Wilhelm Ostwald, a tout récemment exprimé le même point de vue (*Le dépassement du matérialisme scientifique*, conférence faite à Lübeck le 20 septembre 1895, lors de la troisième séance plénière du Congrès des savants et médecins allemands (Leipzig, 1895)[89]. Voici ce qu'il dit : "*Tout homme qui, du mathématicien au médecin praticien, pense scientifiquement et auquel on demande comment, selon lui, le monde est formé "de l'intérieur", va résumer ainsi sa manière de voir: les choses se composent d'*atomes *en mouvement et ces atomes et les* forces *qui agissent entre eux sont les ultimes réalités constitutives des différents phénomènes. On peut entendre et lire, répétée au centuple, cette phrase: on ne peut arriver à comprendre le monde physique autrement qu'en le ramenant à la* "mécanique des atomes" ; *matière et mouvement apparaissent comme les ultimes concepts auxquels la multiplicité des phénomènes naturels doit être rapportée. On peut donner à cette conception le nom de* "matérialisme scientifique". J'ai dit dans

cet ouvrage (XVI, 1) que les conceptions fondamentales de la physique moderne sont indéfendables. Ostwald exprime la même chose en disant (p. 6 de sa conférence) : "*Que cette conception mécaniste du monde ne répond pas au but pour lequel elle a été élaborée ; qu'elle entre en contradiction avec les vérités indubitablement et généralement connues et reconnues.*" La concordance des exposés d'Ostwald avec les miens va encore plus loin. Je dis (p. 235 de cet ouvrage): "*L'image du monde accessible aux sens est la somme de contenus de perception qui se métamorphosent* sans avoir une matière pour fondement". Ostwald dit (p. 12 sq.): "*Mais si nous réfléchissons au fait que tout ce que nous savons d'une substance donnée est la connaissance de ses propriétés, nous voyons que l'affirmation* qu'une substance donnée est encore bien présente, mais qu'elle n'a plus aucune de ses propriétés, *n'est plus très loin d'être un pur non-sens. Cette hypothèse purement formelle ne nous sert en effet qu'à associer les faits généraux des processus chimiques, en particulier les lois des proportions stœchiométriques, au concept arbitraire d'une matière invariable en soi.*" Et page 220 de cet ouvrage, l'on peut lire : "*Ces considérations sont bien ce qui m'a obligé à rejeter comme impossible toute théorie de la nature qui se place par principe* au-dessus *du domaine du monde perçu, et à* chercher l'unique objet de la science exclusivement dans le monde des sens." Je trouve le même avis exposé dans la conférence d'Ostwald (p. 25 et 22) : "*Quelle expérience avons-nous donc du monde physique ? Manifestement seulement ce que nos outils sensoriels nous en font parvenir.*" "*Placer dans un certain rapport des* réalités, *des grandeurs décelables et mesurables, de sorte que les unes étant données, les autres peuvent en résulter, telle est la tâche de la science et elle ne peut l'accomplir en ayant recours à quelque image hypothétique, mais seulement par* la mise en évidence de relations d'interdépendance entre grandeurs mesurables." En faisant abstraction du fait qu'Ostwald parle dans le sens d'un savant actuel, et par conséquent ne voit dans le monde des

sens rien que des *grandeurs* décelables et mesurables, sa manière de voir correspond entièrement à la mienne, telle que je l'ai exprimée par exemple en ces termes (p. 256) : "*La théorie doit s'étendre à ce que l'œil peut percevoir* et chercher les corrélations à l'intérieur de ce perceptible."

Dans mes exposés sur la théorie des couleurs de Goethe j'ai mené contre les idées scientifiques fondamentales d'aujourd'hui le même combat que le Professeur Ostwald dans sa conférence *Le dépassement du matérialisme scientifique.* Ce que j'ai posé à la place de ces idées fondamentales ne concorde, il est vrai, pas avec les positions d'Ostwald. Car celui-ci, comme je le montrerai plus loin, part des mêmes présupposés superficiels que ses adversaires, les adeptes du matérialisme scientifique. J'ai aussi exposé que les idées fondamentales des conceptions modernes de la nature sont la cause du jugement malsain que la théorie des couleurs de Goethe a subi et continue de subir.

Je voudrais donc me confronter un peu plus précisément à la conception moderne de la nature. A partir du but que s'est donné cette conception de la nature, je cherche à connaître si elle est saine ou si elle ne l'est pas.

Ce n'est pas sans raison que l'on a vu dans les mots de Descartes la formule de base selon laquelle la conception moderne de la nature juge le monde des perceptions : "*Si je considère de plus près les choses corporelles* (...) *je trouve qu'il ne s'y rencontre que fort peu de choses que je conçoive* clairement *et* distinctement : *à savoir la grandeur ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur ; la figure qui est formée par les termes et les bornes de cette extension ; la situation que les corps diversement figurés gardent entre eux ; et le mouvement ou le changement de cette situation ; auxquelles on peut ajouter la substance, la durée et le nombre. Quant aux autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée*

*avec tant d'*obscurité *et de* confusion, *que j'ignore même si elles sont véritables, ou fausses et seulement apparentes, c'est-à-dire si les idées que je conçois de ces qualités sont en effet les idées de quelques choses réelles, ou bien si elles ne me représentent que des êtres chimériques, qui ne peuvent exister*[90]." Penser dans le sens de cette thèse de Descartes est devenu, pour les adeptes de la conception moderne de la nature, à tel point une habitude qu'ils trouvent toute autre manière de penser à peine digne de considération. Ils disent : ce qui est perçu comme de la lumière est provoqué par un processus de mouvement qui peut être exprimé par une formule mathématique. Lorsqu'une couleur apparaît dans le monde des phénomènes, ils la ramènent à un mouvement vibratoire et ils calculent le nombre des vibrations en un temps déterminé. Ils croient que le monde sensible tout entier sera expliqué lorsqu'on sera parvenu à ramener toutes les perceptions à des relations exprimables en de telles formules mathématiques. Un esprit qui pourrait donner une telle explication aurait, de l'avis de ces savants, atteint le point extrême accessible à l'homme dans la connaissance des phénomènes naturels. Du Bois-Reymond, représentant de ces hommes de science, dit d'un tel esprit : pour ce dernier "*les cheveux sur notre tête seraient dénombrés et sans sa science aucun ne tomberait à terre*" (*Les limites de la connaissance de la nature*, Leipzig 1882, p.13). Faire du monde un problème de calcul, tel est l'idéal de la vision moderne de la nature.

Puisque sans l'existence de forces les parties de la matière concernée n'entreraient jamais en mouvement, les savants modernes comptent également la *force* parmi les éléments avec lesquels ils expliquent l'univers et Du Bois-Reymond dit : "*Connaître la nature, c'est ramener les modifications* dans *le monde des corps à des mouvements d'atomes produits par leurs forces centrales indépendantes du temps, ou bien c'est réduire les processus de*

la nature à une mécanique des atomes." Par l'introduction du *concept de force*, les mathématiques se transforment en la science mécanique.

Les philosophes d'aujourd'hui[91] sont à tel point influencés par les hommes de science qu'ils ont perdu tout courage pour acquérir un penser autonome. Ils admettent sans aucune réserve les positions des scientifiques. L'un des philosophes allemands les plus considérés, Wilhelm Wundt, dit dans sa *Logique* : "*En considération (...) et application du principe que, du fait de l'immutabilité qualitative de la matière, tous les processus de la nature sont en dernière instance des mouvements, l'on considère que le but de la physique est sa totale conversion en (...) mécanique appliquée* (t. 2, 1re partie, p. 266)."

Et Du Bois-Reymond trouve que : "*C'est un fait d'expérience d'ordre psychologique que là où l'on parvient à une telle réduction des processus naturels en mécanique des atomes, nous sentons notre besoin de causalité provisoirement satisfait.*" Pour Du Bois-Reymond cela peut bien être un fait d'expérience. Mais il faut dire qu'il en est d'autres aussi qui ne se sentent pas du tout satisfaits par une banale explication du monde des corps – telle que Du Bois-Reymond l'envisage.

Et de ces autres êtres Goethe fait partie. À celui qui satisfait son besoin de causalité en parvenant à réduire les processus de la nature à la mécanique des atomes, il manque l'organe pour comprendre Goethe.

2

Grandeur, forme, situation, mouvement, force, etc., sont des perceptions exactement au même titre que lumière, couleurs, sons, odeurs, saveurs, chaleur, froid, etc. Celui qui sépare la grandeur d'une chose de ses autres propriétés et la considère pour elle-même n'a plus affaire à une chose

réelle, mais à une abstraction de l'entendement. Ce qu'on peut concevoir de plus absurde, c'est bien d'attribuer à un élément abstrait tiré de la perception sensible un autre degré de réalité qu'à une chose de la perception sensible elle-même. Les proportions spatiales et arithmétiques n'ont sur les autres perceptions sensorielles aucune autre supériorité que leur plus grande simplicité et leur plus grande lisibilité. C'est sur cette simplicité et cette lisibilité que repose la sûreté des sciences mathématiques. Quand la science moderne de la nature ramène tous les processus du monde des corps à ce qui peut être exprimé mathématiquement et mécaniquement, cela repose sur le fait que le mathématique et le mécanique sont, pour notre penser, facile et commode à manier. Et le penser humain incline à la commodité. Cela est justement visible dans la conférence d'Ostwald que nous avons mentionnée. Ce savant veut mettre *l'énergie* à la place de la matière et de la force. Ecoutons-le : "*Quelle est la condition pour que l'un de nos instruments (sensoriels) soit en activité ? Nous avons beau tourner et retourner la question comme l'on veut, nous ne trouvons de général que ceci* : les instruments sensoriels réagissent aux différences d'énergie existant entre eux et l'environnement. *Dans un monde dont la température serait partout celle de notre corps, nous ne pourrions en aucune manière faire l'expérience de la chaleur, de même que nous n'avons aucune espèce de sensation de la pression atmosphérique constante, sous laquelle nous vivons ; ce n'est que lorsque nous fabriquons des espaces sous une pression différente, que nous en prenons connaissance*" (p. 25 de la conférence). Et plus loin (p. 29) : "*Imaginez que vous receviez un coup de bâton ! Que ressentez-vous alors, le bâton ou bien son énergie ? Il ne peut y avoir qu'une réponse* : l'énergie. *Car le bâton est la chose la plus inoffensive du monde, tant qu'il n'est pas brandi. Mais nous pouvons aussi nous heurter à un bâton immobile ! Très juste : ce que nous ressentons, ce sont, comme on l'a déjà noté, des différences d'états énergétiques par rapport à nos*

appareils sensoriels, et c'est pourquoi il est indifférent que le bâton se déplace par rapport à nous ou bien nous par rapport au bâton. Mais s'ils ont tous deux même vitesse et même direction, le bâton n'existe plus pour notre sensation, car il ne peut plus être en contact avec nous et provoquer un échange d'énergie." Ces considérations démontrent qu'Ostwald isole *l'énergie* du domaine des perceptions, c'est-à-dire qu'il l'abstrait de tout ce qui est autre qu'elle-même. Il ramène la totalité du perceptible à une seule de ses propriétés, à la manifestation d'énergie, donc à un concept abstrait. Il est clairement reconnaissable à quel point Ostwald est pris dans les habitudes scientifiques de notre époque. Lui aussi, si on le lui demandait, pourrait, pour justifier sa manière de procéder, n'avoir rien d'autre à avancer que : c'est pour lui un fait d'expérience psychologique que son besoin de causalité soit satisfait lorsqu'il a réduit les processus de la nature à des manifestations de *l'énergie*. Il est au fond indifférent : que les processus de la nature soient par Du Bois-Reymond réduits en mécanique des atomes ou par Ostwald en manifestations d'énergie. L'une et l'autre démarches émanent du penchant qu'a le penser humain à la commodité.

Ostwald dit à la fin de sa conférence (p. 34) : "*Si nécessaire et utile que soit l'énergie pour comprendre la nature*, suffit-elle *d'autre part à un tel dessein (à savoir l'explication du monde des corps) ? Ou bien y a-t-il des phénomènes qui ne peuvent être complètement décrits au moyen des lois de l'énergie, connues à ce jour ? (...) J'estime ne pouvoir mieux rendre justice à la responsabilité prise aujourd'hui envers vous par mon exposé qu'en soulignant qu'il faut à cette interrogation répondre* par non. *Si immense que soit la supériorité de la conception énergétique du monde sur la conception mécaniste ou sur la conception matérialiste, l'on peut dès maintenant, me semble-t-il, relever quelques points auxquels les axiomes connus de l'énergétique ne peuvent s'appliquer et qui par conséquent renvoient à l'existence de principes qui dépassent ces derniers. L'énergétique*

va perdurer à côté de ces nouveaux principes. Seulement dorénavant elle ne sera pas, comme nous devons aujourd'hui encore l'envisager, le principe le plus extensif pour la maîtrise des phénomènes naturels, mais elle apparaîtra probablement comme un cas particulier de conditions plus générales encore, dont pour le moment la forme nous est bien sûr à peu près inconnue.

3

Si nos savants lisaient aussi les ouvrages de personnes qui sont en dehors de leur guilde, le professeur Ostwald n'aurait pu faire une telle remarque. Car dès 1891, dans l'introduction mentionnée au *Traité des couleurs* de Goethe, j'ai avancé que nous pouvons bel et bien avoir idée de telles "formes" et même plus que cela, et que la tâche des sciences de la nature est dans l'avenir de développer les concepts scientifiques fondamentaux de Goethe.

Les processus du monde des corps se laissent tout aussi peu "réduire" à une mécanique des atomes qu'à des rapports d'énergie. Par une telle démarche l'on n'arrivera à rien de plus qu'à détourner l'attention du contenu du monde sensible réel et à la reporter sur une abstraction irréelle ; le maigre fonds de ses propriétés provient cependant uniquement de ce même monde sensible. On ne peut pas expliquer un groupe de propriétés du monde sensible : lumière, couleurs, sons, odeurs, saveurs, conditions de chaleur, etc., en le "réduisant" à l'autre groupe de propriétés du même monde sensible : grandeur, forme, situation, nombre, énergie, etc. La tâche des sciences ne peut être de "ramener" tel type de propriétés à tel autre, mais bien de rechercher les rapports et corrélations entre propriétés perceptibles du monde des sens. Nous découvrons alors certaines conditions dans lesquelles une perception sensorielle appelle nécessairement une autre

perception. Nous trouvons qu'existe une corrélation plus intime entre certains phénomènes qu'entre tels autres. Alors nous ne relions plus les phénomènes de la manière dont ils se présentent à l'observation contingente. Car nous reconnaissons que certaines corrélations entre phénomènes sont *nécessaires*. A côté d'elles, il en est d'autres qui sont *fortuites*. Goethe appelle les corrélations nécessaires entre phénomènes des *phénomènes primordiaux*.

La manifestation d'un phénomène primordial consiste toujours en ce qu'une certaine perception sensible en fait nécessairement émerger une autre. Cette manifestation est ce qu'on appelle une *loi de la nature*. Si l'on dit : "Un corps se dilate par échauffement", on donne expression à une corrélation nécessaire entre phénomènes du monde sensible (chaleur, dilatation). On a reconnu un *phénomène primordial* et on l'a exprimé sous forme d'une *loi naturelle*. Les phénomènes primordiaux sont les formes que recherche Ostwald pour les relations les plus générales de la nature inorganique.

Les lois des mathématiques et de la mécanique ne sont que des expressions de phénomènes primordiaux, tout comme le sont les lois qui mettent en formules d'autres corrélations du monde sensible. Lorsque Gustav Kirchhoff dit : la tâche de la mécanique est "de décrire *intégralement* et *le plus simplement* les mouvements qui ont lieu dans la nature", il fait erreur. La mécanique ne fait pas que décrire le plus simplement et intégralement les mouvements qui ont lieu dans la nature, mais elle recherche certains processus *nécessaires* de mouvement, qu'elle détache de la somme des mouvements qui ont lieu dans la nature, et elle désigne ces processus nécessaires de mouvement par l'expression de *lois fondamentales mécaniques*. Il faut bien qualifier de sommet d'irréflexion le fait que le principe de Kirchhoff continue d'être sans cesse mentionné comme chose particulièrement

importante, sans se rendre compte qu'on le contredit en établissant la plus simple loi fondamentale de la mécanique.

Le phénomène primordial représente une nécessaire corrélation entre éléments du monde de la perception. On ne peut donc dire quelque chose de moins pertinent que ce que Helmholtz a présenté dans son discours à l'assemblée de la Société Goethe de Weimar le 11 juin 1892 : "*Il est regrettable qu'à cette époque Goethe n'ait pas connu la théorie ondulatoire de la lumière, déjà établie par Huyghens ; il aurait eu entre les mains un "phénomène primordial" bien plus exact et plus clair que le procédé peu adéquat et compliqué qu'il choisissait à cette fin dans les couleurs des milieux troubles.*" (*Les idées scientifiques de demain selon les pressentiments de Goethe*[92]).

Ainsi les mouvements ondulatoires non perceptibles que les tenants de la conception moderne de la nature *ajoutent par la pensée aux phénomènes lumineux sont* censés avoir mis entre les mains de Goethe un "*phénomène primordial*" bien plus exact et plus clair que le processus nullement compliqué qui se déroule sous nos yeux et qui consiste en ce que la lumière apparaît *jaune* à travers un milieu trouble, et *bleue* à travers un milieu éclairé. La "réduction" des processus perceptibles à des mouvements mécaniques non perceptibles est à tel point devenue une habitude pour les physiciens modernes qu'ils sont bien loin de se douter qu'ils mettent une abstraction à la place de la réalité. On n'aura le droit de formuler des sentences telles que celle de Helmholtz que quand on aura fait table rase de tous les principes goethéens, du genre de celui-ci : "*Le sommet serait de comprendre que tout ce qui relève du fait est déjà théorie. Le bleu du ciel nous révèle la loi fondamentale de la chromatique.* Que surtout l'on ne cherche rien derrière les phénomènes ; ils sont eux-mêmes la théorie[93]. " Goethe reste *à l'intérieur* du monde des phénomènes ; les physiciens modernes

recueillent quelques lambeaux du monde phénoménal et les transposent *derrière* les phénomènes, pour ensuite déduire de ces réalités hypothétiques les phénomènes de l'expérience vraiment perceptible*.

4

Certains jeunes physiciens prétendent ne pas donner au concept de matière en mouvement un sens qui aille au-delà de l'expérience. L'un d'eux, qui réalise le remarquable tour de force d'être à la fois adepte de la théorie mécaniste de la nature et de la mystique hindoue, Anton Lampa (voir son *Nuits de celui qui cherche*, Braunschweig, 1843), remarque, à l'encontre des assertions d'Ostwald, que ce dernier "*livre un combat qui ressemble à celui de feu le vaillant chevalier de la Manche contre les moulins à vent. Où donc est le colosse du matérialisme scientifique* (et Ostwald pense à la science de la nature) ? *Mais il n'existe pas du tout. Il y eut, un jour, un soi-disant matérialisme scientifique de messieurs Büchner, Voigt et Moleschott, et il existe encore, mais dans les sciences de la nature elles-mêmes il n'existe pas, aussi les sciences de la nature n'ont-elles jamais été son domaine. Cela a échappé à Ostwald, sans quoi il aurait mené campagne simplement contre la conception* mécaniste, *ce que par suite de sa méprise il ne fait qu'accessoirement, et sans cette méprise n'aurait probablement pas fait du tout. Peut-on donc croire qu'une étude de la nature qui emprunte les chemins où Kirchhoff s'est engagé puisse appréhender le concept de matière dans un sens tel que le matérialisme scientifique l'a fait ? Cela est impossible, c'est là une contradiction évidente. Le concept de matière, de même que celui de force, peut avoir simplement un sens précis par l'exigence d'une description la plus simple possible, c'est-à-dire en termes kantiens, un sens simplement empirique. Et lorsque quelque savant associe au terme de matière un sens qui la dépasse, il fait cela non pas en tant*

que savant, mais en tant que philosophe matérialiste." (*Die Zeit*, "Le Temps," n°61 du 30 novembre 1835, Vienne).

Devant de tels propos, on doit qualifier Lampa de type même du savant normal de notre époque. Celui-ci se sert de l'explication mécaniste de la nature parce qu'elle est commode à manier. Mais il évite de porter sa réflexion sur le véritable caractère de cette explication de la nature, parce qu'il craint de s'embrouiller dans des contradictions, où son penser ne se sent pas à la hauteur.

Comment quelqu'un qui aime le penser clair peut-il associer un sens au concept de matière, sans aller au-delà du monde de l'expérience ? Dans le monde de l'expérience existent des corps de grandeur et de situation déterminées, également des mouvements et des forces, en outre les phénomènes de lumière, de couleurs, de chaleur, d'électricité, de vie, etc. L'expérience ne dit rien quant au fait que la grandeur, la chaleur, la couleur, etc., seraient attachées à une matière. A l'intérieur du monde de l'expérience, on ne peut nulle part trouver la matière. Celui qui veut concevoir de la matière, doit la concevoir *en plus* de l'expérience.

Ce penser qui surajoute ainsi la matière aux phénomènes du monde de l'expérience est présent dans les réflexions physiques et physiologiques qui, sous l'influence de Kant et de Johannes Müller, ont pris pied dans les sciences modernes de la nature. Ces réflexions ont conduit à la croyance que les processus extérieurs qui donnent naissance au son dans l'oreille, à la lumière dans l'œil, à la chaleur dans l'organe qu'elle affecte, etc., n'ont rien de commun avec l'impression de son, l'impression de lumière, de chaleur, etc. Ces processus extérieurs sont supposés être plutôt certains mouvements de la matière. Le savant recherche alors quelles sortes de processus extérieurs de mouvement donnent naissance dans l'âme humaine au son,

à la lumière, à la couleur, etc. Il en arrive à la conclusion qu'en dehors de l'organisme humain le rouge, le jaune ou le bleu ne se rencontrent nulle part dans tout l'univers, mais qu'il y a seulement un mouvement ondulatoire d'une matière élastique ténue, de l'éther qui, lorsqu'il impressionne l'œil, se présente comme du rouge, du jaune ou du bleu. Si un œil impressionnable n'était pas là, estime le savant moderne, il n'y aurait pas non plus de couleur, mais seulement de l'éther mis en mouvement. L'éther serait l'élément objectif, la couleur chose simplement subjective, formée dans le corps humain. C'est pourquoi le professeur Wundt de Leipzig, que l'on entend parfois vanter comme l'un des plus grands philosophes actuels, dit de la matière qu'elle est un substrat, "*qui jamais ne nous devient visible en tant que tel, mais toujours seulement dans ses effets.*" Et il trouve "*que l'on ne parvient à une explication irréfutable des phénomènes*", que si l'on admet un tel substrat. (*Logique*, 2e vol., p.445). La chimère cartésienne des représentations claires et des représentations confuses est devenue le mode de représentation de base de la physique*.

5

Celui dont le pouvoir de réflexion n'est pas altéré de fond en comble par Descartes, Locke, Kant et la physiologie moderne ne comprendra jamais comment l'on peut considérer la lumière, la couleur, le son, la chaleur, etc., comme de simples états subjectifs de l'organisme humain et cependant affirmer qu'un monde objectif de processus existe à l'extérieur de l'organisme. Celui qui fait de l'organisme humain le générateur des faits que sont le son, la chaleur, la couleur, etc., doit aussi en faire le producteur de l'extension, de la grandeur, de la situation, du mouvement,

des forces, etc. Car ces qualités mathématiques et mécaniques sont en réalité inséparablement rattachées au reste du contenu du monde de l'expérience. Séparer les conditions d'espace, de nombre et de mouvement, ainsi que les manifestations de force d'avec les qualités sensibles de chaleur, de son, de couleur et d'autres encore n'est qu'une fonction du penser qui produit de l'abstrait. Les lois des mathématiques et de la mécanique se rapportent à des objets et processus abstraits qui sont tirés du monde de l'expérience et par conséquent ne peuvent non plus s'appliquer qu'à l'intérieur de celui-ci. Mais si l'on interprète également les formes et conditions mathématiques et mécaniques comme de simples états subjectifs, il ne reste alors plus rien qui puisse tenir lieu de contenu au concept de chose et d'événement objectifs. Or il n'est pas de phénomènes qui puissent être déduits d'un concept vide.

Tant que les scientifiques modernes et leurs caudataires, les philosophes modernes, maintiennent que les perceptions sensibles sont seulement des états subjectifs qui sont engendrés par des processus objectifs, un penser sain va toujours leur objecter, ou bien qu'ils jouent avec des concepts vides, ou bien qu'ils attribuent à ce qui est objectif un contenu qu'ils empruntent au monde de l'expérience tenu pour subjectif. J'ai dans une série d'ouvrages montré que soutenir l'idée d'une subjectivité des impressions sensibles est un non-sens (*Théorie de la connaissance*, 1886, *Vérité et science*, 1892 et *Philosophie de la liberté*, 1894).

Je m'abstiendrai cependant de décider si aux processus de mouvement et aux forces qui les engendrent – c'est-à-dire à ce à quoi la physique moderne réduit tous les phénomènes naturels –, on attribue une autre forme de réalité qu'aux perceptions sensibles, ou bien si tel n'est pas le cas. Je demanderai simplement maintenant ce que la

vision mathématique et mécanique de la nature peut réaliser. Anton Lampa estime (*Nuits de celui qui cherche*, p. 92). "*La méthode mathématique et les mathématiques ne sont pas identiques, car la méthode mathématique est réalisable sans emploi des mathématiques. La preuve de ce fait nous est apportée à l'intérieur de la physique par les recherches expérimentales de Faraday sur l'électricité, lui qui savait à peine mettre un binôme au carré. Les mathématiques, on le sait, ne sont rien de plus qu'un moyen d'abréger des opérations logiques et ainsi de les réaliser même dans les cas complexes où le penser logique ordinaire nous laisserait en panne. Mais en même temps elles font bien plus encore : étant donné que chaque formule exprime implicitement comment elle peut évoluer, elles établissent un pont vivant jusqu'aux phénomènes élémentaires ayant servi de point de départ de la recherche. Mais la méthode qui ne peut employer les mathématiques – ce qui est toujours le cas lorsque les grandeurs intervenant dans la recherche ne sont pas mesurables – doit par conséquent, pour égaler la méthode mathématique, être non seulement strictement logique, mais aussi consacrer un soin particulier en entreprenant de revenir aux phénomènes de base, car étant privée de l'appui mathématique, elle peut précisément ici trébucher facilement ; mais si elle y parvient, cette méthode peut à bon droit prétendre au titre de mathématique, dans la mesure où l'on doit traduire ainsi le degré d'exactitude.*"

Je ne m'occuperais pas de façon aussi détaillée d'Anton Lampa, si son cas n'en faisait pas un exemple particulièrement approprié de scientifique actuel. Il satisfait ses besoins philosophiques en puisant dans la mystique hindoue et, par suite, n'altère pas, comme d'autres la vision moderne de la nature par toutes sortes de représentations philosophiques accessoires. La doctrine de la nature, telle qu'il l'envisage, est la manière pour ainsi dire chimiquement pure de concevoir aujourd'hui la nature. J'estime que Lampa n'a pas du tout pris en considération une caractéristique capitale des mathématiques. Sans doute, toute formule

mathématique établit un “pont vivant” jusqu'aux phénomènes élémentaires qui ont été employés comme point de départ des recherches. Mais ces phénomènes élémentaires sont de même nature que les non élémentaires, à partir desquels le pont est établi. Le mathématicien ramène les propriétés de structures numériques et spatiales complexes, ainsi que leurs rapports mutuels, aux propriétés et rapports des structures numériques et spatiales les plus simples. Le mécaniste en fait de même dans son domaine. Il ramène des processus de mouvement et des effets d'ordre dynamique composés à des processus de mouvement et des effets dynamiques simples, faciles à appréhender. Il utilise pour cela des lois mathématiques, dans la mesure où les mouvements et les manifestations dynamiques sont exprimables par des structures d'ordre spatial et par des nombres. Dans une formule mathématique traduisant une loi de la mécanique, les différentes composantes ne représentent plus des structures purement mathématiques, mais des forces et des mouvements. Les relations existant entre ces composantes ne sont pas déterminées par une loi purement mathématique, mais par les propriétés des forces et des mouvements. Dès que l'on fait abstraction de ce contenu particulier des formules mathématiques, on n'a plus à faire à des lois mécaniques, mais uniquement à des lois mathématiques. La physique est à la mécanique ce que la mécanique est aux mathématiques pures. La tâche du physicien est de ramener des processus complexes du domaine des processus colorés, sonores, caloriques, de l'électricité, du magnétisme, etc., à des faits simples, *à l'intérieur de la même sphère.* Il doit par exemple ramener des processus colorés complexes à ceux qui sont les plus simples. Pour cela il doit appliquer les lois mathématiques et mécaniques, pour autant que les processus colorés se déroulent en des formes à déterminer dans

l'ordre de l'espace et du nombre. Ce qui dans le domaine de la physique correspond à la méthode mathématique, ce n'est pas de réduire des processus colorés, sonores, etc., à des phénomènes de mouvement et des relations dynamiques à l'intérieur d'une matière dépourvue de couleurs et de sons, mais c'est de rechercher des corrélations *à l'intérieur* des phénomènes de couleur, de son, etc.

La physique moderne ne tient aucun compte des phénomènes de sons, de couleurs, etc., en tant que tels et ne considère que des forces et des mouvements invariables d'attraction et de répulsion, présents dans l'espace. Sous l'influence de ce type de représentation la physique est, aujourd'hui déjà, devenue des mathématiques et de la mécanique appliquées, et les autres domaines des sciences sont en passe de devenir la même chose*.

Il est impossible d'établir un "pont vivant" entre le fait suivant : tel point de l'espace est le siège d'un certain processus de mouvement de la matière dépourvue de couleur, et cet autre fait : l'homme voit en ce point du rouge. Du mouvement ne peut-être déduit que du mouvement. Et du fait qu'un mouvement agit sur un organe sensoriel et par là sur le cerveau, il résulte seulement – selon la méthode mathématique et mécanique – que le cerveau est amené par le monde extérieur à certains processus de mouvement, mais non pas à ce qu'il perçoive les phénomènes concrets de son, de couleurs, de chaleur, etc. C'est ce que Du Bois-Reymond lui-même a reconnu. Que l'on lise ses *Limites de la connaissance de la nature* (5[e] édit. pp. 35 sq.) : Q*uelle relation concevable y a-t-il entre d'une part certains mouvements de certains atomes dans mon cerveau, et d'autre part ces faits qui pour moi sont originels, pas plus définissables, indéniables : je ressens de la douleur, ressens du plaisir ; je perçois une saveur sucrée, je sens le parfum de la rose, j'entends le son de l'orgue, je vois du rouge…*" Et p. 34 : "L*e mouvement ne peut*

engendrer que du mouvement." Du Bois-Reymond estime pour cette raison qu'on doit ici noter le fait d'une limite de la connaissance de la nature.

La raison pour laquelle on ne peut déduire d'un certain processus de mouvement le fait : "je vois du rouge" est selon moi, facile à indiquer. La qualité "rouge" et un certain processus de mouvement sont en réalité une unité indissoluble. La séparation des deux faits ne peut être que d'ordre conceptuel, accomplie dans l'entendement. Le processus de mouvement qui correspond au "rouge" n'a en soi aucune réalité ; c'est une abstraction. Vouloir déduire le fait : "je vois du rouge" d'un processus de mouvement est tout aussi absurde que de vouloir déduire du cube mathématique les propriétés réelles d'un échantillon de sel gemme qui cristallise en cube. Si nous ne pouvons à partir de mouvements déduire aucune autre qualité sensible, ce n'est pas parce qu'une limite de la connaissance nous en empêche, mais parce qu'une pareille exigence n'a aucun sens.

6

La tendance à ne tenir aucun compte des couleurs, des sons, des phénomènes caloriques, etc., en tant que tels, et à ne considérer que les processus mécaniques qui leur correspondent, ne peut venir que de la croyance que les lois simples des mathématiques et de la mécanique sont bien plus faciles à comprendre que ne le sont les propriétés et rapports mutuels des autres structures du monde perceptible. Or tel n'est pas du tout le cas. Les plus simples propriétés et relations des structures spatiales et numériques sont qualifiées de compréhensibles tout simplement parce qu'on peut facilement et complètement en avoir une vue d'ensemble. Toute compréhension mathématique et mécanique est une réduction à des états de fait simples et

immédiatement évidents. Le théorème selon lequel deux grandeurs égales à une troisième doivent aussi être égales entre elles est connu par immédiate constatation de l'état de fait dont il est l'expression. Il en est de même des faits simples du monde des sons, des couleurs et des autres perceptions sensibles qui sont également connus par vision immédiate.

C'est uniquement parce que les physiciens modernes sont fourvoyés par le préjugé qu'un simple fait mathématique ou mécanique est plus compréhensible qu'un événement élémentaire de phénomènes sonores ou colorés qu'ils en retranchent la spécificité du son ou de la couleur et ne considèrent que les processus de mouvement correspondant aux perceptions sensibles. Et parce qu'ils ne peuvent concevoir de mouvements sans quelque chose qui se meut, ils prennent la matière dépouillée de toutes propriétés sensorielles pour le porteur des mouvements. Celui qui n'est pas imbu de ce préjugé des physiciens doit reconnaître que les processus de mouvement sont des états qui sont liés aux qualités sensorielles. Le contenu des mouvements ondulatoires correspondant aux faits sonores est constitué par les qualités sonores elles-mêmes. Il en est de même des autres qualités sensibles. Nous avons connaissance du contenu des mouvements oscillants du monde phénoménal par l'immédiate appréhension, non par le penser d'une matière abstraite qu'on surajoute aux phénomènes.

7

Je sais que, par cette manière de voir, j'exprime quelque chose qui aux oreilles de physiciens du temps présent sonne de façon tout à fait impossible. Mais je ne puis partager le point de vue de Wundt, qui dans sa *Logique* (tome 2, 1re partie) fait passer les habitudes de penser des scientifiques

modernes pour des normes logiques contraignantes. L'irréflexion dont il se rend ainsi coupable devient surtout évidente dans le passage où il commente la tentative d'Ostwald de substituer, à la matière en mouvement, l'énergie présente dans le mouvement oscillant. Wundt avance ceci: "*La nécessité de présupposer (...) un certain mouvement oscillant résulte de l'existence de phénomènes d'interférence. Mais comme un mouvement est impensable sans un substrat qui se meut, c'est alors aussi une inévitable nécessité de déduire les phénomènes lumineux d'un processus mécanique. Ostwald a sans doute cherché à se soustraire à cette hypothèse en ne réduisant pas "l'énergie irradiante" aux vibrations d'un milieu matériel, mais en la définissant comme une énergie présente dans le mouvement oscillant. Précisément, ce double concept, assemblage d'un composant perceptible et d'un autre purement conceptuel, me semble cependant démontrer sans réplique que le concept d'énergie demande une analyse qui ramène à des éléments de la perception. Un mouvement réel ne peut être défini que comme le changement de lieu d'un substrat réel présent dans l'espace. Ce substrat réel peut nous être simplement révélé par les effets de forces qui en proviennent ou par les fonctions de forces dont nous le considérons être le porteur. Mais que de telles fonctions de forces qui sont à fixer simplement conceptuellement se meuvent elles-mêmes, cela me semble être une exigence qui ne peut être satisfaite qu'en* concevant en plus *un certain substrat.*"

Le concept d'énergie d'Ostwald est bien plus proche de la réalité que ne l'est le soi-disant "substrat réel" de Wundt. Les phénomènes du monde perceptible, lumière, chaleur, électricité, magnétisme, etc., peuvent se ramener au concept général de résultante de forces, c'est-à-dire à celui d'énergie. Lorsque la lumière, la chaleur, etc., provoquent une modification dans un corps, c'est là précisément le résultat d'une force. Lorsqu'on qualifie la lumière, la chaleur, etc., d'énergie, l'on a fait abstraction de ce qui est spécifiquement propre aux différentes qualités sensibles et

considéré une propriété générale qui leur appartient en commun.

Certes, cette propriété n'épuise pas tout ce qui est présent dans les choses de la réalité ; mais elle est une propriété réelle de ces choses. En revanche, quant aux propriétés que la *matière* est censée avoir selon l'hypothèse admise par les physiciens et leurs défenseurs philosophiques, un tel concept inclut un non-sens. Ces propriétés sont empruntées au monde sensible et sont cependant censées revenir à un substrat qui n'appartient pas au monde sensible.

Il est incompréhensible que Wundt puisse affirmer que le concept d'"énergie irradiante" est impossible parce qu'il contient un constituant *perceptible* et un autre *conceptuel.* Le philosophe Wundt ne voit donc pas que tout concept qui se rapporte à un objet de la réalité sensible doit nécessairement contenir un constituant perceptible et un autre conceptuel. Le concept de "cube de sel gemme" a pourtant bien le constituant *visible* du sel gemme perceptible par les sens et cet autre, *purement conceptuel*, que la stéréométrie établit.

8

L'évolution de la science au cours des derniers siècles a conduit à la destruction de toutes les représentations par lesquelles cette science peut faire partie d'une conception du monde satisfaisant les besoins supérieurs de l'homme. Elle a conduit à ce que les élites scientifiques "modernes" qualifient d'absurde le fait de dire que les *concepts* et les *idées* font tout autant partie de la réalité que les forces agissant dans l'espace et la matière qui le remplit. Concepts et idées sont pour ces esprits un produit du cerveau humain et rien de plus. Les scolastiques savaient encore ce qu'il en est

de cette question. Mais la scolastique est dédaignée par la science moderne. Elle est dédaignée, mais on ne la connaît pas. C'est qu'avant tout l'on ne sait pas ce qui chez elle est sain, et ce qui chez elle est malade. Ce qui chez elle est sain, c'est qu'elle avait un sens de ce que les concepts et idées ne sont pas seulement des élucubrations que l'esprit humain invente pour comprendre les choses réelles, mais qu'ils ont bien plus affaire aux choses elles-mêmes que ne l'ont la substance et la force. Ce sentiment sain des scolastiques est un héritage des grandes perspectives propres aux visions du monde de Platon et d'Aristote. Ce qui dans la scolastique est malade, c'est le mélange de ce sentiment avec les représentations qui se sont introduites au Moyen Age dans l'évolution du christianisme. Cette évolution trouve la source de toute réalité spirituelle, donc également des concepts et idées, dans le Dieu inconnaissable, parce qu'il est hors de ce monde. Le christianisme a besoin de la foi en ce qui n'est pas de ce monde. Mais un penser humain qui est sain s'en tient à ce monde. Il n'en est pas d'autre dont il ait à se soucier. Mais en même temps il spiritualise ce monde. Il voit, dans les concepts et idées des réalités de ce monde, comme le sont les choses et événements que les sens peuvent percevoir. La philosophie grecque est une émanation de ce penser sain. La scolastique accueillait encore en elle un sentiment de ce penser sain. Mais elle tendait à infléchir ce pressentiment, dans le sens de la croyance, considérée comme chrétienne, en un au-delà. Ce que l'homme contemple de plus profond dans les processus de ce monde serait, non pas les concepts et idées, mais Dieu, mais l'au-delà. Celui qui a saisi l'idée d'une chose n'est en rien contraint de rechercher en plus une autre "origine" à cette chose. Il est parvenu à ce qui satisfait le besoin humain de connaissance. Mais en quoi les scolastiques se souciaient-ils du besoin humain de

connaissance? Ils voulaient sauver ce qu'ils tenaient pour la représentation chrétienne de Dieu. Ils voulaient trouver l'origine du monde dans le Dieu qui est dans l'au-delà, bien que leur quête de l'intérieur des choses ne leur livrât que des concepts et des idées*.

9

Au cours des siècles, les représentations chrétiennes devinrent plus agissantes que les obscurs sentiments qui étaient hérités de l'Antiquité grecque. On perdit le sentiment de la réalité des concepts et des idées. Mais ainsi l'on perdit également la croyance en ... l'esprit lui-même. Alors commença l'adoration du purement matériel: l'ère newtonienne commença dans les sciences. Désormais il ne fut plus question de l'unité qui est à la base de la diversité du monde. Désormais toute unité fut niée. L'unité fut dégradée en une représentation "humaine". On ne vit plus dans la nature que la multiplicité, la diversité. Ce fut cette représentation générale de base qui induisit Newton dans l'erreur de voir la lumière, non pas comme une unité originelle, mais comme étant composée. Goethe a dans les *Matériaux pour l'histoire de la théorie des couleurs* exposé une partie de l'évolution des représentations scientifiques. Il ressort de son analyse que la science moderne en est arrivée dans la théorie des couleurs à des vues malsaines venant des représentations générales qu'elle emploie pour comprendre la nature. Cette science a perdu la compréhension de ce qu'est la lumière à l'intérieur de la série des qualités de la nature. C'est pourquoi elle ne sait pas non plus comment dans certaines conditions la lumière apparaît colorée, comment la couleur prend naissance dans le royaume de la lumière.

XVIII

LA VISION DU MONDE DE GOETHE DANS SES "*MAXIMES EN PROSE*"

L'homme ne se contente pas de ce que la nature présente d'elle-même à son esprit qui observe. Il ressent que, pour produire la diversité de ses créations, elle met en œuvre des forces d'impulsion que, tout d'abord, elle cache à l'observateur. La nature ne dit pas elle-même son dernier mot. Notre expérience nous montre ce que la nature peut créer, mais elle ne nous dit pas comment a lieu cette activité créatrice. C'est dans l'esprit même de l'homme que se trouve le moyen de dévoiler les forces d'impulsion de la nature. De l'esprit humain s'élèvent les idées qui élucident comment la nature donne naissance à ses créations. Ce que les phénomènes du monde extérieur dissimulent devient manifeste dans l'être intérieur de l'homme. Les lois de la nature que conçoit l'esprit humain ne sont pas inventées et ainsi ajoutées à la nature ; elles sont l'entité propre de la nature, et l'esprit n'est que le théâtre où la nature rend visibles les secrets de son agir. Ce que nous *observons* des choses n'en est qu'une partie. L'autre partie, elle est ce qui vient sourdre dans notre esprit lorsqu'il se place face aux choses. Ce sont les mêmes choses qui nous parlent du dehors et qui parlent en nous. Nous n'avons la pleine réalité que quand nous mettons en regard le langage du monde extérieur et celui de notre être intérieur. Que voulurent les vrais philosophes de tous les temps ? Rien d'autre que de faire connaître l'essence des choses que celles-ci expriment elles-mêmes lorsque l'esprit s'offre à elles comme organe de la parole.

Lorsque l'homme fait parler son être intérieur de la nature, il s'aperçoit que la nature reste en retrait de ce qu'elle

pourrait réaliser grâce à ses forces d'impulsion. L'esprit voit sous une forme plus parfaite ce que contient l'expérience. Il découvre qu'avec ses créations la nature n'a pas atteint ses desseins. Il se sent appelé à présenter ces desseins sous une forme plus parfaite. Il crée des formes dans lesquelles il montre : voici ce que la nature a voulu ; mais elle ne pouvait l'accomplir que jusqu'à un certain degré. Ces formes sont les œuvres de l'art. L'homme crée en elles d'une manière parfaite ce que la nature montre imparfaitement.

Le philosophe et l'artiste ont le même but. Ils cherchent à donner forme à la perfection que leur esprit contemple lorsqu'ils laissent la nature opérer en eux. Mais ils disposent de différents moyens pour atteindre ce but. Chez le philosophe une *pensée*, une *idée* se met à briller lorsqu'il est placé devant un processus de la nature. Il l'exprime par le langage. Dans l'artiste naît une *image* de ce processus, laquelle le montre plus parfait qu'il ne peut s'observer dans le monde extérieur. Le philosophe et l'artiste avancent dans l'observation suivant des chemins différents. L'artiste n'a pas besoin de connaître les forces d'impulsion sous la forme où elles se dévoilent au philosophe. Lorsqu'il perçoit une chose ou un processus, il naît immédiatement en son esprit une image, dans laquelle les lois de la nature sont imprimées sous une forme plus parfaite que dans la chose ou le processus du monde extérieur. Il n'est pas besoin que ces lois entrent dans son esprit sous la forme de la pensée. Néanmoins connaissance et art sont bien intérieurement apparentés. Ils nous montrent les *dispositions* de la nature qui dans la simple nature extérieure n'arrivent pas à se développer pleinement.

Lorsque dans l'esprit d'un artiste authentique s'expriment sous la forme de pensées, outre les images parfaites des choses, les forces d'impulsion, alors nous avons sous les

yeux avec une particulière netteté, la source commune de la philosophie et de l'art. Goethe est un tel artiste. Il nous révèle les mêmes secrets sous la forme de ses œuvres d'art et sous la forme de la pensée. Ce à quoi il donne forme dans ses œuvres poétiques, il l'exprime sous la forme de la pensée dans ses articles scientifiques sur la forme et sur l'art et dans ses *Maximes en prose.* Le profond contentement qui émane de ces articles et de ces maximes vient de ce que l'on voit réalisé en une unique personnalité l'unisson de l'art et de la connaissance. Il y a quelque chose d'exaltant dans ce sentiment que chaque pensée de Goethe fait naître : ici parle quelqu'un qui peut en même temps contempler en image la perfection qu'il exprime en idées. La force d'une telle pensée est amplifiée par ce sentiment. Ce qui provient des besoins les plus élevés d'*une* personnalité unique ne peut appartenir intérieurement qu'à un ensemble. Les préceptes de sagesse de Goethe répondent à la question : Quelle philosophie s'accorde avec l'art authentique ? J'essaie de retracer dans sa cohérence cette philosophie née de l'esprit d'un artiste authentique.



Le contenu de pensée qui a pour source l'esprit humain lorsque celui-ci se trouve devant le monde extérieur est la vérité. L'homme ne peut prétendre à unes autre connaissance qu'à celle qu'il produit lui-même. Celui qui cherche derrière les choses quelque chose de plus, censé constituer leur véritable essence, n'a pas pris conscience du fait que toutes questions sur l'essence des choses n'ont pour source qu'un besoin humain : celui de pénétrer également de pensées ce que l'on perçoit. Les choses nous parlent et notre être intérieur parle, lorsque nous observons les choses. Ces deux langages sont issus de la même essence

primordiale et l'homme a vocation de les amener à se comprendre mutuellement. C'est en cela que consiste ce que l'on appelle connaissance. Et c'est cela et rien d'autre que recherche celui qui comprend les besoins de la nature humaine. A celui qui ne parvient pas à une telle compréhension, les choses du monde extérieur demeurent étrangères. Il n'entend pas, venant de son être intérieur, l'essence des choses lui parler. C'est pourquoi il suppose que cette essence est dissimulée derrière les choses. Il croit que derrière le monde des perceptions, il y a encore un monde extérieur. Mais les choses ne sont choses extérieures qu'aussi longtemps qu'on ne fait que les observer. Lorsque l'on réfléchit sur elles, elles cessent de nous être extérieures. On fusionne avec leur essence intérieure. L'opposition entre perception objective extérieure et monde conceptuel intérieur ne dure pour l'homme que tant qu'il ne reconnaît pas que ces deux mondes n'en font qu'un. Le monde intérieur humain est l'intérieur de la nature.

Ces pensées ne sont pas réfutées par le fait que différents hommes se font différentes représentations des choses. Ni non plus par le fait que les organisations des hommes sont différentes, de sorte que l'on ne sait pas si une seule et même couleur est vue tout à fait de la même manière par des hommes différents. Car ce qui importe n'est pas que les hommes se forment exactement le même jugement sur un seul et même objet, mais bien que le langage que tient l'être intérieur de l'homme soit justement le langage qui exprime l'essence des choses. Les jugements de chacun diffèrent selon l'organisation individuelle et selon le point de vue d'où l'on considère les choses ; mais tous les jugements ont pour source le même élément et conduisent dans l'essence des choses. Cette dernière peut venir s'exprimer en différentes nuances de pensée ; mais elle n'en reste pas moins l'essence des choses.

L'homme est l'organe par lequel la nature dévoile ses secrets. Le contenu le plus profond du monde apparaît dans la personnalité subjective. "*Lorsque la saine nature de l'homme agit comme un tout, lorsqu'il se sent être dans le monde comme en une totalité grande, belle, digne et précieuse, lorsque l'harmonieux bien-être lui accorde un pur, libre ravissement, alors l'univers, s'il pouvait s'éprouver lui-même, exulterait dans l'allégresse* d'être parvenu à son but et pourrait admirer le point culminant de son devenir et de son être[94]." Le but de l'univers et de l'essence de la vie réside non pas dans ce que le monde extérieur dispense, mais dans ce qui vit dans l'esprit humain et provient de lui. C'est pourquoi Goethe considère comme une erreur que le savant veuille pénétrer dans l'intérieur de la nature au moyen d'instruments et d'expériences objectives, car "*l'être humain en lui-même, dans la mesure où il se sert de ses sens en bonne santé, est l'appareil de physique le plus grand et le plus exact qui puisse exister, et c'est justement le plus grand malheur de la physique moderne que d'avoir en quelque sorte détaché de l'homme les expériences et que l'on ne veuille seulement connaître de la nature ce qu'en montrent des instruments artificiels et même restreindre et démontrer ainsi ce dont elle est capable.*" "*Mais en revanche l'homme est placé si haut que ce qui ailleurs ne peut s'exprimer s'exprime en lui. Qu'est-ce donc qu'une corde et toutes ses divisions mécaniques vis-à-vis de l'oreille du musicien ? L'on peut même dire: que sont eux-mêmes les phénomènes élémentaires de la nature en face de l'être humain qui doit d'abord les maîtriser et les modifier tous, pour pouvoir un tant soit peu les assimiler*[95]?"

L'homme doit faire parler les choses à partir de son esprit s'il veut connaître leur essence. Tout ce qu'il a à dire sur cette essence est emprunté aux expériences spirituelles vécues en son être intérieur: Ce n'est qu'à partir de lui-même que l'homme peut juger du monde. Il doit penser de façon anthropomorphique. Dans le plus simple des

phénomènes, par exemple dans le heurt de deux corps, l'on introduit un anthropomorphisme lorsqu'on s'exprime à ce sujet. Le jugement: tel corps heurte tel autre est déjà anthropomorphique. Car, si l'on veut dépasser la simple observation du processus, on doit transposer sur lui l'expérience vécue par notre propre corps, lorsqu'il met en mouvement un corps du monde extérieur. Toutes les explications de la physique sont des anthropomorphismes dissimulés. On humanise la nature lorsqu'on l'explique, on introduit en elle les expériences intérieures vécues par l'homme. Mais ces expériences subjectives sont l'essence intérieure des choses. Et c'est pourquoi l'on ne peut pas dire que l'homme ne connaît pas la vérité objective, l'"en-soi" des choses, parce qu'il ne peut s'en faire que des représentations subjectives. On ne peut absolument pas parler d'une vérité autre que subjective et humaine[96].Car la vérité consiste à insérer dans la cohérence objective des phénomènes des expériences vécues d'ordre subjectif. Ces expériences vécues peuvent même prendre un caractère tout à fait individuel. Elles sont cependant l'expression de l'essence intérieure des choses. On ne peut insérer dans les choses que ce dont on a soi-même eu l'expérience. Par conséquent tout homme va aussi, selon ses expériences vécues qui sont individuelles, insérer dans les choses ce qui est, en un certain sens, autre. La manière dont j'interprète certains processus de la nature n'est pas entièrement compréhensible par un autre qui n'a pas eu la même expérience intérieure. Cependant il n'importe pas du tout que tous les hommes pensent la même chose au sujet des choses, mais seulement que, lorsqu'ils pensent au sujet des choses, ils vivent dans l'élément de la vérité. Par conséquent l'on ne peut considérer les pensées d'un autre en tant que telles, ni les accepter ou les rejeter, mais l'on doit les considérer comme les hérauts de son individualité. "*Ceux qui contredisent*

et disputent devraient de temps à autre songer que tout langage n'est pas compréhensible par chacun" (*Maximes et réflexions*). Une philosophie ne peut jamais transmettre une vérité ayant valeur universelle; mais elle décrit les expériences intérieures du philosophe, à travers lesquelles il interprète les phénomènes extérieurs.



Lorsqu'une chose exprime son entité à travers l'organe de l'esprit humain, la pleine réalité ne se fait jour que par la confluence de l'objectif extérieur et du subjectif intérieur. L'homme ne connaît la réalité ni par observation exclusive, ni par penser exclusif. Elle n'est pas présente dans le monde objectif en tant que réalité achevée, mais est tout d'abord produite par l'esprit humain en relation avec les choses. Les choses objectives ne sont qu'une partie de la réalité. A celui qui prône exclusivement l'expérience sensible, l'on doit répondre avec Goethe "*que l'expérience n'est que la moitié de l'expérience*" (*Maximes et réflexions*). "*Tout élément de fait est déjà théorie*", ce qui signifie qu'un élément idéel se manifeste dans l'esprit humain, lorsqu'il contemple un "fait". Cette conception du monde qui dans les idées connaît l'entité des choses et pour qui connaître, c'est venir vivre dans l'essence des choses, n'est pas de la *mystique*. Mais elle a en commun avec la mystique de regarder la vérité objective, non pas comme quelque chose qui est présent dans le monde extérieur, mais comme quelque chose qui peut être effectivement appréhendé dans l'intérieur de l'être humain. La vision du monde opposée transfère les fondements des choses derrière les phénomènes, dans un domaine par-delà l'expérience humaine. Alors elle peut, soit s'abandonner à une *croyance* aveugle en ces fondements, qui reçoit sa substance d'une authentique religion révélée, soit échafauder des

hypothèses de l'entendement et des théories sur la manière dont ce domaine transcendant de la réalité est constitué. Le mystique, tout comme l'adepte de la vision goethéenne du monde refusent tout autant la croyance en un au-delà que les hypothèses à ce sujet et ils s'en tiennent au véritable spirituel qui s'exprime en l'homme lui-même. Goethe écrit à Jacobi : "*Dieu* t'*a châtié avec la* métaphysique *et t'a mis un pieu dans la chair, alors qu'il* m'*a béni avec la* physique (...) *Je m'en tiens de plus en plus fermement à la vénération pour Dieu de l'athée (Spinoza)* (...) *et je vous abandonne tout ce que vous appelez et ne pouvez qu'appeler religion* (...) Lorsque tu dis que l'on ne peut que *croire* en Dieu (...), je te dis que je fais grand cas du *voir*[97]." Ce que Goethe veut *voir*, c'est l'entité des choses qui s'exprime dans son monde d'idées. Le mystique, lui aussi, veut connaître l'entité des choses par l'immersion dans son propre être intérieur ; mais il refuse justement le monde d'idées clair et transparent en soi, parce qu'impropre à l'acquisition d'une connaissance supérieure. En vue de *voir* les fondements premiers des choses, il croit devoir développer, non pas ses facultés en idées, mais d'autres forces de son être intérieur. Ce sont d'ordinaire des impressions et des sentiments confus, dans lesquels le mystique croit saisir l'essence des choses. Mais sentiments et impressions n'appartiennent qu'à l'essence subjective de l'homme. Il n'y a en eux rien qui soit l'expression des choses. Ce n'est que dans les idées que les choses elles-mêmes parlent. La mystique est une vision superficielle du monde, encore que les mystiques se prévalent beaucoup de leur "profondeur" en face des hommes de raison. Ils ne savent rien de la nature des sentiments, sans quoi ils ne les tiendraient pas pour des expressions de l'essence du monde ; et ils ne savent rien de la nature des idées, sans quoi ils ne les tiendraient pas pour superficielles et rationalistes. Ils n'ont aucune idée de ce dont des hommes

font l'expérience en ayant vraiment des idées. Mais pour beaucoup d'entre eux, les idées justement sont de simples mots. Ils ne peuvent faire leur l'infinie plénitude de leur contenu. Il ne faut pas s'étonner qu'ils sentent que leurs propres coquilles verbales dépourvues d'idées sont *vides**.



Celui qui cherche dans son propre être intérieur le contenu essentiel du monde objectif ne peut que placer aussi l'essentiel de *l'ordonnance morale du monde* dans la nature humaine elle-même. Celui qui croit à l'existence d'une réalité de l'au-delà derrière la réalité humaine doit aussi rechercher en cette dernière la source de ce qui est moral. Car l'élément moral au sens supérieur ne peut provenir que de l'essence des choses. C'est pourquoi celui qui croit en un au-delà accepte des commandements moraux auxquels l'être humain doit se soumettre. Soit ces commandements l'atteignent par la voie d'une révélation, soit ils pénètrent comme tels dans sa conscience, comme c'est le cas pour l'impératif catégorique de Kant. L'on ne dit pas comment cet impératif parvient à notre conscience depuis l'"en-soi" des choses de l'au-delà. Il est simplement là et l'on doit se soumettre à lui. Le philosophe de l'expérience, qui attend tout du recours à la pure observation sensible, ne voit dans l'élément moral que l'effet des pulsions et instincts humains. De leur étude vont résulter les normes qui font autorité pour l'agir moral.

Goethe fait naître l'élément moral du monde idéel de l'homme. L'agir moral n'est pas dirigé par des normes objectives, ni non plus par le simple monde des pulsions ; il l'est au contraire par les idées, claires en elles-mêmes, avec lesquelles l'homme se donne à lui-même sa direction. Il ne leur obéit pas par devoir, comme il devrait obéir à des

normes porteuses de l'objectivité morale. Ni non plus par contrainte, comme on obéit à ses pulsions et ses instincts. Il est par contre à leur service par amour. Il les aime, comme on aime un enfant. Il veut leur réalisation et il s'y engage, parce qu'elles sont une partie de son propre être. Dans l'éthique goethéenne, *l'idée* est la règle de conduite et *l'amour* est la force stimulante. Pour lui le devoir est "*là où l'on aime ce que l'on se commande à soi-même*[98]."

Un agir au sens de l'éthique goethéenne est un agir *libre*. Car l'homme n'est dépendant de rien d'autre que de ses propres idées. Et il n'est responsable de personne d'autre que de lui-même. Dans ma *Philosophie de la liberté*[99] j'ai déjà désarmé l'objection facile selon laquelle un ordre moral du monde où chacun n'obéit qu'à soi-même devrait entraîner désordre et disharmonie générale de l'agir humain. Celui qui fait cette objection ne voit pas que les hommes sont des êtres de même nature et que par conséquent ils ne produiront jamais des idées morales qui, du fait de leur essentielle différence, vont donner un ensemble discordant[100].



Si l'homme n'avait pas la faculté de produire des créations dont les formes sont tout à fait dans le sens des œuvres de la nature, et seulement de révéler ce sens plus parfaitement que la nature n'en est capable, il n'y aurait pas d'art au sens de Goethe. Ce que l'artiste crée, ce sont des objets de la nature à un degré supérieur de perfection. L'art est continuation de la nature, "*car l'homme étant placé au sommet de la nature, il se considère à son tour comme une nature complète, qui a à produire encore une fois en elle un sommet. Pour cela elle s'élève, en se pénétrant de toutes les perfections et vertus, faisant appel au choix, à l'ordre, à l'harmonie et à la valeur, et enfin*

s'élevant jusqu'à la production de l'œuvre d'art[101]." Après avoir en Italie contemplé les œuvres d'art de la Grèce, Goethe écrit : "*Ces hautes œuvres d'art, semblables en cela aux plus hautes œuvres de la nature, ont été produites par des hommes suivant des lois* vraies *et* naturelles." Au regard de la réalité de l'expérience purement sensorielle, les œuvres d'art sont une belle apparence ; pour qui est capable de regarder plus profondément, elles sont "*une manifestation des lois secrètes de la nature qui sans elles ne seraient jamais révélées*[102]."

Ce qui fait l'œuvre d'art, ce n'est pas la substance que l'artiste tire de la nature ; c'est au contraire seulement ce que de son être intérieur l'artiste a mis dans l'œuvre. Le chef d'œuvre le plus haut est celui qui fait oublier qu'il est fait d'une substance naturelle et qui éveille notre intérêt uniquement par ce que l'artiste a fait de cette substance. L'artiste donne forme selon la nature ; mais non pas comme la nature elle-même le fait. Il me semble qu'en ces phrases sont formulées les pensées essentielles que Goethe a consignées dans ses aphorismes sur *l'art*.

NOTES

1. Celui qui déclare a priori qu'un tel but est inaccessible n'arrivera jamais à comprendre les vues de Goethe sur la nature ; par contre celui qui, sans préjugés, laissant cette question ouverte, entreprend l'étude de ces vues, va certainement, au terme de cette dernière, répondre affirmativement. Il est vrai que des doutes pourraient naître chez bien des gens, cela par certaines remarques de Goethe lui-même, telle que celle-ci : *"Sans prétendre vouloir découvrir les ressorts premiers des effets de la nature, nous aurions (...) tourné notre attention sur des manifestations des forces par lesquelles la plante transforme peu à peu un seul et même organe."* Seulement de tels jugements ne sont chez Goethe jamais tournés contre la possibilité de principe de connaître l'entité des choses ; Goethe est simplement assez prudent de ne pas trancher trop vite quant aux conditions physico-mécaniques à la base de l'organisme, car il savait bien que de telles questions ne peuvent être résolues qu'au cours du temps.
2. Nous ne voulons aucunement dire par là que Goethe n'a jamais été compris sur ce point. Au contraire : dans cette même édition, nous prenons plusieurs fois l'occasion d'attirer l'attention sur une série d'hommes qui nous semblent avoir continué ou élaboré les idées de Goethe. Des noms tels que ceux de Voigt, Nees von Esenbeck, d'Alton (l'Ancien et le Jeune), Schelver, C.G. Carus, Martius et d'autres, ont leur place dans cette série. Mais ils construisaient leur système justement sur la base des conceptions contenues dans les œuvres goethéennes et l'on ne peut vraiment pas dire d'eux que même *sans Goethe*, ils auraient accédé à leurs concepts, alors que certains de leurs contemporains – par exemple Josephi à Göttingen – sont bien arrivés par eux-mêmes à l'os intermaxillaire, ou bien Oken à la théorie vertébrale.
3. Voir *Poésie et Vérité, 2e partie, 6e Livre* B V. – Le sigle B suivi d'un chiffre romain renvoie à la bibliographie en fin de volume.
4. *Faust*, I vers 1936-1939 (trad. H. Lichtenberger). B II.
5. *Faust* I, vers 447-449; voir également B(VI).
6. B(VI).

7. *Faust* I, vers 501-507.
8. *Poésie et Vérité*, 3e partie, 11e livre. B IV V.
8a. *Poésie et Vérité*, 2e partie, 8e livre B V.
9. et 10. Voir B IV.
11. *Faust* I, vers 392-395. Voir également B II.
12. "*Je t'enverrais volontiers une leçon de botanique, si seulement elle était déjà écrite.*" 2 avril 1785. Correspondance avec Knebel.
13. Voir B IV.
14. *Philosophia botanica*, Stockholm, 1751.
14a. *Voyage en Italie*, 8 septembre 1786 – Voir B VII.
15. *Voyage en Italie*, Venise, 8 octobre 1786. *Idem.*
16. Inutile de dire que ceci ne met aucunement en doute la théorie moderne de la descendance, ni qu'il faille restreindre l'étendue de ses affirmations ; c'est d'abord, au contraire, une base sûre qui leur est ainsi donnée.
17. *Voyage en Italie.* B VIII.
18. Ce que nous avons ici en vue, c'est moins la théorie de l'évolution des naturalistes qui se placent sur le terrain de l'empirisme du domaine sensoriel que plutôt les fondements théoriques, les principes que l'on met à la base du darwinisme. Avant tout, naturellement, l'Ecole d'Iéna avec Haeckel à sa tête ; dans cet esprit de premier rang, la théorie de Darwin avec tout son exclusivisme, ont connu leur développement conséquent.
19. *Voyage en Italie.* B VIII.
20. *Voyage en Italie. Ibid.*
21. Nous aurons à plusieurs reprises l'occasion d'exposer dans quel sens ces parties sont en rapport avec l'ensemble. Si nous voulons emprunter à la science moderne un concept pour exprimer un tel concours d'êtres vivants à un ensemble dont ils sont les parties, ce serait en zoologie celui de "ruche". C'est une sorte de république faite d'êtres vivants, un individu constitué lui-même d'individus autonomes, un individu d'un genre supérieur.
22. *Voyage en Italie.* B VIII.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. Les nouveautés de l'édition étaient présentées alors au public lors des grandes foires qui se tenaient à Leipzig, à Pâques et à la Saint-Michel (NdT).

26. *"Une pénible obligation dont je me suis chargé me rapproche de mon sujet de prédilection. Loder m'explique tous les os et muscles et je vais saisir bien des choses en peu de jours."*
27. *"Il (Loder) m'a démontré l'ostéologie et la myologie en huit jours que nous avons presque entièrement consacrés à cela, pour autant ; il est vrai que ma veille le tolérait."*
28. Trad. R. Ayrault. B IX 6.
28a. Cf. note 28.
29. *Idées* ... 1re partie, 5e livre.
30. Oken – *Traité de philosophie de la nature*, 2e éd. 1831, p. 389. (Non traduit)
31. *"C'est un plaisir délicat qui m'est venu d'avoir fait une découverte anatomique, qui est belle et importante."*
32. *"Je n'ai découvert – ni or, ni argent, mais bien ce qui me fait une joie indicible, l'os intermaxillaire chez l'homme."*
32a. Les lettres de Goethe citées dans les pages 51 à 61 figurent dans l'édition dite de Weimar, 2e section, vol. 6 publié par Rudolf Steiner en 1891. (NdT.)
33. L'on admettait jusqu'ici que Camper avait reçu le traité sans nom d'auteur. Il lui parvint de façon détournée : Goethe l'envoya d'abord à Sömmerring, celui-ci à Merck et ce dernier avait pour tâche de le faire parvenir à Camper. Or parmi les lettres de Merck à Camper, qui n'ont pas encore été imprimées et se trouvent dans l'original à la "Bibliothèque de la société néerlandaise pour les progrès de la médecine" à Amsterdam, il y a une lettre du 17 janvier 1785 avec le passage suivant (que nous citons littéralement) (en français dans le texte): *"Monsieur de Goethe, Poète célèbre, conseiller intime du Duc de Weimar, vient de m'envoier un* spécimen osteologicum, *que doit vous être envoié après que Mr. Sömring l'aura vû ... C'est un petit traité sur l'os intermaxillaire, qui nous apprend entre autres la vérité que le Triche (chus) a 4 dents incisives et que le Chameau a en deux."* Une lettre du 10 mars 1785 indique que Merck enverra prochainement le traité à Camper et à cette occasion le nom de Goethe revient expressément : *"J'aurai l'honneur de vous envoier le* spécimen osteolog. *de Mr. de Goethe, mon ami, par une voie, qui ne sera pas conteuse un de ces jours."* (en français). Le 28 avril 1785, Merck exprime le souhait que Camper ait reçu l'affaire et là encore le nom de Goethe revient. Il n'y a ainsi pas de doute que Camper connaissait l'auteur.

34. *Annales* de Goethe (année 1790).
35. Voyage en Italie. (VIII).
36. *Quelques philosophes prétendent que nous pouvons bien ramener les phénomènes du monde sensible à leurs éléments (forces) originels, mais que nous ne pouvons pas plus expliquer ceux-ci que l'essence de la vie. Il faut remarquer contre cette affirmation que ces éléments sont* simples, *c'est-à-dire qu'ils ne se laissent pas composer à partir d'éléments plus simples. Mais les déduire, les expliquer dans leur simplicité est une impossibilité, non pas parce que notre faculté de connaître est limitée, mais* parce qu'ils sont fondés sur eux-mêmes ; *ils nous sont présents dans leur immédiateté, ils sont achevés en soi, ne sont déductibles de rien d'autre.*
37. *Telle est justement l'opposition entre l'organisme et la machine. Chez cette dernière tout est interaction entre les parties. Il n'existe rien de réel dans la machine elle-même en dehors de cette interaction. Le principe unitaire qui régit l'action d'ensemble de ces parties manque dans l'objet lui-même et se trouve en dehors de lui dans la tête du constructeur, en tant que plan. Seule l'extrême myopie peut nier que la différence entre organisme et mécanisme consiste en ce que le principe qui est à l'origine de la réciprocité des parties est, chez ce dernier, présent seulement à l'extérieur (abstraitement), alors que chez le premier il accède dans la chose à une existence réelle. Ainsi les caractères de l'organisme perceptibles aux sens n'apparaissent pas non plus comme conséquence des uns à partir des autres, mais en tant que régis par ce principe intérieur, en tant que conséquence de celui-ci, lequel n'est plus perceptible par les sens. De ce point de vue, ce principe est tout aussi peu perceptible par ces sens que ne l'est le plan dans la tête du constructeur, plan qui n'est lui aussi présent que pour l'esprit ; ce principe, il est aussi pour l'essentiel ce plan-là, sauf qu'il est maintenant introduit dans l'intérieur de l'être et qu'il n'accomplit plus ses actions par l'intermédiaire d'un tiers – de ce constructeur – mais le fait directement par lui-même.*
38. Kant – *Critique de la faculté de juger* ; § 77.
39. *Poésie et Vérité* (Livre 14, 3e partie). B V.
40. *Poésie et Vérité* (Livre 14, 3e partie). B V. *Ibid.*
41. Lettre à Zelter, du 7 novembre 1816.
42. *Voyage en Italie*, 5 octobre 1787. B VIII.
43. *"Quelques attributs de Dieu dans ces choses."*
44. IVe partie, Livre 16. B V.
45. *Annales*, 1811.

46. Voir B IV – Goethe joue sur le nom de Königsberg (le "Mont au Roi"), ville où a vécu Kant sa vie durant ; la citadelle de sa doctrine n'impressionne pas Goethe devant l'"aventure de la raison", inaccessible selon Kant.
47. Masse, direction et. vitesse d'une boule élastique en mouvement.
48. Le lecteur qui voudra disposer d'une traduction des *Maximes en prose* souvent citées par Steiner dans ses *Introductions* pourra recourir à : *Maximes et réflexions*, classées et traduites par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard 1943, 289 p., ou par ailleurs au choix intitulé *Maximes et pensées* Paris, A. Silvaire, 1989. 160 pp. (NdT.) Voir également B IV.
48a. *Maximes en prose.* Voir B IV.
49. Le fruit prend naissance par croissance de la partie inférieure du pistil (ovaire I) ; il représente un stade ultérieur de celui-ci, ne peut donc être dessiné qu'à part. Dans la formation du fruit intervient la dernière expansion. La vie de la plante se différencie dans un organe qui en est le terme, le fruit proprement dit, et dans la graine ; dans le premier sont en quelque sorte réunis tous les moments de la manifestation, il est simple manifestation, il devient étranger à la vie, devient produit mort. Dans la graine tous les moments intérieurs, essentiels de la vie de la plante sont concentrés. Elle donne naissance à une nouvelle plante. Elle est devenue presque totalement idéelle, la manifestation est chez elle réduite à un minimum.
50. *Voyage en Italie*, Rome, 2 décembre 1786. Voir B VIII.
51. *La métamorphose des animaux* B IX.
52. Voir plus haut note 51.
52a. B IV.
53. Voir note 52 plus haut.
54. Dans la science moderne de la nature, on entend d'habitude par organisme primordial une cellule originelle (cytode originelle), c'est-à-dire un être simple qui se trouve au stade le plus inférieur de l'évolution organique. On a là en vue un être véritable, bien défini, réel, accessible aux sens. Lorsqu'au sens goethéen, on parle d'organisme primordial, on ne doit pas avoir en vue l'être en question, mais cette essence (entité), ce principe entéléchique qui donne forme, qui fait que cette cellule primordiale est un organisme. Ce principe vient à se

manifester dans l'organisme le plus simple de même que dans le plus parfait, seulement en des formations différentes. Il est l'animalité dans l'animal, ce par quoi un être est un organisme. Darwin le présuppose dès le début ; il est là, il est introduit et Darwin dit de lui qu'il réagirait de telle ou telle manière aux influences du monde extérieur. Il est pour lui un X indéterminé. C'est cet X indéterminé que Goethe cherche à expliquer.

55. Goethe ressentait souvent cette manière qu'il avait d'agir comme une sorte de torpeur. (Voir Schröer : Introduction à *Faust* 1881.)
56. Voir B IV.
57. Voir B IV.
58. Voir *Maximes en Prose* dans B IV.
59. Voir B IV.
60. Voir B IV, pp. 85-106.
61. Rudolf Steiner : *Une théorie de la connaissance chez Goethe* EAR, 1985. (Le titre original signifie : "Traits fondamentaux d'une théorie de la connaissance de la vision goethéenne du monde, compte particulièrement tenu de Schiller". (1886)).
62. Dans le plan annoncé au début du 1er volume de la collection Kürschner, plus haut sous le titre *Vue d'ensemble et ordonnance des écrits scientifiques de Goethe.* Ici pages 57 sq.
63. Par le témoignage d'Eckermann, qui note à la date du 6 mai 1826 : "*Comme si je le savais et pouvais l'exprimer moi-même* ! – Du Ciel en passant par le monde pour arriver à l'Enfer. *Ce serait à la rigueur toujours quelque chose ; toutefois ce n'est pas une idée, mais la marche de l'action.*"
64. *Voyage en Italie*, septembre 1787 B VIII.
65. *Idem*, 28 janvier 1787.
66. *Ecrits sur l'art*, p. 85. Voir B X.
67. *Maximes et réflexions*, ainsi que "La dernière lettre de Goethe", in *L'Esprit du Temps*, n° 32, hiver 1999.
68. Cette séparation est caractérisée par les lignes séparatrices en traits continus.
69. Celle-ci est représentée par les lignes en pointillé.
70. *Correspondance entre Goethe et Schiller* (Voir BI). Voir au IVe vol., 2e section p. 593, des *Œuvres scientifiques de Goethe*, où Steiner écrit en note : "*Dans mon introduction, p. XXXVIII*

*du vol. 34 de cette édition de Goethe, j'ai dit : Malheureusement, l'article qui aurait pu tenir lieu de meilleur soutien des vues de Goethe sur l'expérience, l'expérimentation et la connaissance scientifique semble s'être perdu. Or il ne s'est pas perdu, mais s'est retrouvé, dans la forme ci-dessus, dans les Archives de Goethe. (Voir dans l'*Edition de Weimar, *section II, vol. 11, pp. 38 sqq.) Il porte la date du 15 juin 1798 et a été envoyé à Schiller le 17. Il se présente comme la suite de l'article* "L'expérience, médiateur entre l'objet et le sujet". *J'ai puisé le cheminement des pensées de l'article dans la correspondance entre Goethe et Schiller et indiqué exactement, dans l'introduction citée plus haut, p. XXXIX, dans la façon où elle s'est retrouvée maintenant. Du point de vue du contenu, rien n'est ajouté à mes exposés par l'article ; mais la vue que j'ai acquise sur la méthode et le mode de connaissance de Goethe à partir de ses autres travaux se trouve bien confirmée en tous les points."*

71. Gustav Freytag, Préface des "*Images du passé allemand*," Leipzig 1859.
72. Voir note 48 plus haut.
73 et 73a. Voir B V. Livre I.
74. Voir "La médiation du sujet et de l'objet dans la démarche expérimentale", dans B VII.
75. Goethe, *Einwirkung der neueren Philosophie* ("Effet de la philosophie moderne"). Voir le vol. II de la coll. Kürschner, p. 27. GA 1a-e, Dornach (épuisé).
76. *Op. cit* note 74, p. 118.
77. L'article du Dr. Ad. Harpf : Goethe et Schopenhauer *(Cahiers mensuels de philosophie, 1885)* mérite vraiment d'être lu. Harpf qui a aussi déjà écrit un excellent traité sur le *Principe de la connaissance chez Goethe* (Cah. mensuels phil., 1884) montre la concordance du "*dogmatisme immanent*" de Schopenhauer avec le savoir objectal de Goethe. Harpf, qui lui-même est schopenhauérien, ne décèle pas la différence principale entre Goethe et Sch., ainsi que nous l'avons caractérisée plus haut. Cependant les exposés de Harpf méritent une entière attention.
78. L'on n'a pas l'intention de prétendre en cela que le concept d'*amour* n'est pas pris en considération dans l'éthique de Hartmann. Hartmann en a traité sous le rapport phénoménal et métaphysique (voir *La conscience morale*, 2[e]

éd. p. 223 ; 247 ; 629-631 ; 641 ; 638-641). Seulement il ne donne pas à l'amour la valeur d'ultime mot de l'éthique. S'attacher au processus du monde avec amour et dévouement ne semble pas être pour lui une *fin*, mais seulement le *moyen* pour se délivrer de l'inquiétude de l'existence et retrouver l'heureuse quiétude perdue.

79. *Op. cit.* note 75, vol. II pp. 19 et 45.
80. *Op. cit.* note 77 p. 207.
81. Voir B VII.
81a. Voir note 77 p. 207.
82. *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, VII, 9. B XIV.
83. Voir B IV.
83a. Voir note 77 p. 207.
84. Lettre de Goethe à Hegel (7 octobre 1820). – Voir également l'article *Importante impulsion venue d'un seul mot plein d'esprit*, dans note 75, vol. II Kürschner : pp. 31 sqq. N.B. *Karlsbad* est aujourd'hui *Karlovy Vary*.
85. Les appels de note 85, 86, 87 renvoient aux pp. 378, 379, 398 du volume II de la collection Kürschner.
86. (1799-1875). Astronome, mathématicien et météorologue à l'observatoire d'Iéna. Collaborateur très apprécié par Goethe dans ses recherches sur la météorologie (NdT).
88. Perception sensible signifie ici ce que Kant appelle sensation.
89. Ceci est écrit peu après que Ostwald ait fait les déclarations en question.
90. Descartes-*Méditations métaphysiques*, 3e méditation-(souligné par Steiner). Gallimard, Pléiade, p. 292.
91. Ceci est écrit au début des années 1900. Pour ce qu'il faut dire à ce sujet aujourd'hui, voir note*.
92. " Les idées scientifiques de demain selon les pressentiments de Goethe", 1892, p. 34. (non traduit)
93. B XII.
94. Voir B XII, p. 73.
95. Supplément de Goethe à sa lettre du 22 juin 1806 à Zelter.
96. Les vues de Goethe sont en la plus vive opposition qui se puisse penser avec la philosophie kantienne. Celle-ci part de la conception que le monde de la représentation est donné par les lois de l'esprit humain et que par conséquent tout ce qui lui est apporté de l'extérieur ne pourrait exister en lui qu'en tant que reflet subjectif. L'homme ne percevrait pas

l'"en-soi" des choses, mais seulement la manifestation qui résulte de ce que les choses l'affectent et de ce qu'il relie ces affects selon les lois de son entendement et de sa raison. Quant au fait qu'à travers cette raison parle l'essence des choses, Kant et les kantiens n'en ont aucune idée. C'est pourquoi la philosophie de Kant n'a pour Goethe jamais pu être de quelque signification. Lorsqu'il se saisissait de certaines de ses propositions, il leur donnait un sens tout autre qu'elles n'ont à l'intérieur de la doctrine de son auteur. Par une Note qui n'a été connue qu'après l'ouverture des *Archives Goethe* de Weimar, il est évident que Goethe voyait fort bien l'opposition entre sa conception du monde et celle de Kant. Pour lui, l'erreur fondamentale de Kant consiste en ce que celui-ci "*considère la faculté* subjective *de connaissance elle-même en tant qu'*objet *et sépare certes nettement, mais non pas tout à fait correctement, le point où le* subjectif *et l'*objectif *coïncident*". Subjectif et objectif coïncident lorsque l'homme relie en une *unique* essence des choses ce que le monde extérieur exprime et ce que son être intérieur laisse percevoir. Mais alors l'opposition entre subjectif et objectif cesse totalement; elle disparaît en la réalité unifiée. C'est à cela que j'ai déjà fait allusion p. 194 de cet ouvrage. Or voilà que K. Vorländer polémique contre mes analyses d'alors dans le 1er Cahier des *Kantstudien* (Etudes Kantiennes). Il trouve que ma vue sur l'opposition entre les conceptions du monde de Goethe et de Kant est "*pour le moins fort partiale et en contradiction avec des témoignages sans équivoque de Goethe sur lui- même*" et de mon côté s'explique "*par la totale incompréhension de la méthode transcendantale*" de Kant. Vorländer n'a aucune idée de la vision du monde dans laquelle vivait Goethe. Il me serait tout à fait inutile de polémiquer avec lui, car nous parlons des langues différentes. Combien clair est son penser, cela se voit bien au fait qu'il ne sait jamais ce que mes phrases veulent dire. Je fais par exemple une réflexion sur cette phrase de Goethe : "*Dès que l'homme aperçoit les objets autour de lui, il les considère relativement à lui-même, et cela à juste titre. Car tout son destin dépend de ce qu'ils lui plaisent ou lui déplaisent, l'attirent ou le repoussent, lui sont utiles ou lui nuisent. Cette manière toute naturelle de considérer et de juger les choses semble être aussi facile que nécessaire (...)*

C'est une tâche quotidienne bien plus rude qu'assument ceux dont le vif désir de connaissance s'efforce d'observer les objets de la nature en eux-mêmes *et dans leurs relations mutuelles, ils recherchent et examinent ce qui est, et non ce* qui plaît." Ma remarque est la suivante : "*Il apparaît ici combien la vision goethéenne du monde est exactement le pôle opposé de celle de Kant. Pour Kant il n'y a de toute façon pas de vision des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement telles qu'elles* apparaissent *relativement à nous. Goethe n'admet cette manière de voir que comme un mode tout à fait subordonné de se mettre en relation avec les choses.*" A cela Vorländer réplique : "*Ces (mots de Goethe) ne veulent rien de plus qu'exposer* en matière d'introduction *les différences triviales entre l'agréable et le vrai. Le* savant doit rechercher ce qui est, *et non ce qui* plaît. À *celui qui, comme Steiner, se permet de caractériser cette manière en effet* très *subordonnée de se placer en une certaine relation avec les choses comme étant celle de Kant, il faut conseiller de se mettre au clair sur les concepts de base de la doctrine kantienne, par exemple la différence entre sensation subjective et sensation objective, par exemple d'après le § 3 de* la Critique de la faculté de juger." Or je n'ai pas du tout dit, ainsi qu'il ressort nettement de ma phrase, que cette manière de se mettre en une certaine relation avec les choses est celle de Kant, mais que Goethe trouve que la conception kantienne de la relation entre le sujet et l'objet ne correspond pas à la relation dans laquelle l'homme se trouve avec les choses lorsqu'il les considère relativement à son plaisir et à son déplaisir. Que celui qui, comme Vorländer, peut de telle sorte se méprendre sur une phrase, pourrait bien se dispenser de donner à d'autres gens des conseils sur leur formation philosophique et plutôt assimiler d'abord la faculté d'apprendre à *lire* correctement une phrase. Chacun peut chercher des citations de Goethe et les réunir ; les interpréter dans le sens de la vision goethéenne du monde – Vorländer en est en tout cas incapable.

97. Lettre de Goethe à Jacobi du 5 mai 1786.
98. *Maximes en prose.* Voir B XII.
99. Montesson, Novalis, 1993.
100. Le cas suivant montre combien les philosophes patentés du temps présent ont peu de compréhension, aussi bien des conceptions éthiques que d'une éthique de la liberté et

de l'individualisme en général. En 1893, je me suis exprimé dans un article de la *Zukunft* (L'*Avenir*, N°. 5) pour une conception strictement individualiste de la morale. Ferdinand Tönnies, de Kiel, a répondu à cet article dans une brochure intitulée "*Ethische Kultur und ihr Geleite. Nietzsche-Narren in der Zukunft und in der Gegenwart.*" "*La culture éthique et ses tenants. Les bouffons de Nietzsche dans l'avenir et dans le présent*". (Berlin, 1893). Il n'a rien avancé d'autre que les axiomes de la morale des philistins mise en formules philosophiques. Mais de moi-même il dit que *"sur le chemin de l'Hadès"* je n'aurais pu trouver *"de pire Hermès"* que Friedrich Nietzsche. Je trouve vraiment cocasse que, pour me condamner, Tönnies mette en avant quelques *Maximes en prose* de Goethe. Il ne se doute pas que, s'il y a eu pour moi un Hermès, c'était non pas Nietzsche, mais bien Goethe. J'ai déjà expliqué à la page 76 et suivantes de cet ouvrage les rapports de l'éthique de la liberté à l'éthique de Goethe. Je n'aurais pas mentionné cette brochure sans valeur, si elle n'était pas symptomatique de l'incompréhension régnant dans les cercles de philosophes patentés à l'égard de la vision goethéenne du monde.

101. Voir B XI p. 78.

102. *Ibid.* (Cité de mémoire par Steiner).

BIBLIOGRAPHIE

Quelques textes de Goethe en français

I *Correspondance entre Goethe et Schiller.* Paris, Flammarion 1994 (1er vol., 1794-1797 ; 2e vol. 1798-1805).

II *Faust I et II*, trad. H. Lichtenberger. Paris-Aubier, ainsi que : Jean Malaplate, GF Flammarion 1998

III *La forme des nuages.* Paris, Premières Pierres 1999.

IV *La métamorphose des plantes* et autres écrits botaniques, Paris, Triades 1992.

V *Poésie et vérité*, Paris-Aubier 1991.

VI *Théâtre complet.* Gallimard, Paris 1988. (La Pléiade.)

VII *Traité des couleurs*, Paris, Triades 2000.

VIII *Voyage en Italie*, Genève, Slatkine 1990.

IX *Poésies* a/b, Paris, Aubier-Flammarion 1980/1982.

X *Ecrits sur l'art*, Paris, Klincksieck 1983. GF Flammarion 1996.

XI *Winckelmann*, dans Herder-Goethe, *Le Tombeau de Winckelmann*, Nîmes, Editions Jacqueline Chambon 1993.

XII *Maximes et réflexions*, Paris, Gallimard 1943.

XIII *Entretiens d'émigrés allemands*, Montesson, Novalis 1993.

XIV *Les Années d'apprentissage de Wilhelm Meister*, Folio 1999.

XV *Correspondance* 1765-1832, Paris, Les Presses d'aujourd'hui 1982.

XVI *Conversations de Goethe avec Eckermann.* Paris, Gallimard 1994.

CHRONOLOGIE*
(1881-1897)

VIENNE

1881 - *"C'était la nuit du 10 au 11 janvier, au cours de laquelle je n'ai pas dormi un seul instant. Je m'étais occupé jusqu'à minuit et demie de divers problèmes philosophiques et me jetai enfin sur mon lit ; mon effort tendait l'an dernier à chercher si ce que dit Schelling est bien vrai : "En nous tous réside une faculté mystérieuse et merveilleuse de nous détourner des vicissitudes du temps pour nous retirer dans notre soi le plus intime, dépouillé de tout ce qui est venu s'y ajouter de l'extérieur, et pour y contempler l'éternel en nous sous la forme de l'immuable". Je croyais, et crois aujourd'hui encore, avoir très clairement découvert en moi cette faculté intime entre toutes – je l'avais d'ailleurs pressentie depuis longtemps – ; j'ai maintenant devant moi la philosophie idéaliste tout entière sous une forme radicalement transformée ; qu'est-ce qu'une nuit sans sommeil auprès d'une telle trouvaille* ! "

(Lettre de Rudolf Steiner à Joseph Köck, 13 janvier 1881 à minuit).

1882 - Juin. *Seule critique possible des concepts de l'atomisme.*
- 4 juin. Schröer recommande Steiner à Kürschner pour la publication des œuvres scientifiques de Goethe dans la collection *Deutsche Nationallitteratur* (DNL).

1883 - Février. Le manuscrit du premier volume est achevé.
- Mars. Steiner s'engage par contrat à achever les trois autres volumes au 1er octobre.

- 18 octobre. Steiner met fin à ses études à la *Technische Hochschule* (Université Technique).
- Octobre-novembre. Steiner rédige *Goethe a raison dans les sciences de la nature.* (publié en juin 1884).

1884 - 8 mars. Parution du 1er volume de la DNL. Parution ultérieure de deux comptes rendus laudatifs (Leipzig, Munich) ; d'un autre, critique (Vienne).
- Avril (jusqu'en 1890). Steiner collabore à différents dictionnaires édités par Kürschner. – Publication de l'article *Un regard libre sur le temps présent.*
- 10 juillet. Steiner précepteur des quatre enfants de Pauline et Ladislaus Specht (jusqu'à son départ définitif pour Weimar).

1885 - Très nombreuses lectures philosophiques, et remaniement des *Traits fondamentaux d'une épistémologie de la vision goethéenne du monde* que Steiner qualifiait en 1884 d' "achevés".

1886 - Mai. Achèvement de l'ouvrage cité ci-dessus.
- 26 juin. Steiner accepte de collaborer à la grande édition des œuvres de Goethe placée sous l'autorité de la grande-duchesse Sophie de Saxe-Weimar (en bref édition de Weimar –WA). Steiner sera chargé du domaine de la théorie des couleurs.
- 30 décembre, dans un journal de Graz : *Le renom de la philosophie jadis et maintenant.*

1887 - Sérieusement malade au début de l'année, Steiner achève avec du retard le second volume de la DNL, qui paraît en août ou septembre.

1888 - Juin. *La signature spirituelle du temps présent.*
- 9 novembre. *Goethe, père d'une esthétique nouvelle.* Après la conférence, le Père Wilhelm Neumann, théologien cistercien, lui dit en substance: "*Les germes de cette conférence que vous nous avez faite ce soir se trouvent déjà chez Thomas d'Aquin.*" C'est très probablement dans cette deuxième partie de l'année que Steiner a rédigé son *Credo L'individu et l'univers.*

1889 - Premiers contacts avec les œuvres de Nietzsche. Première lecture du *Conte* de Goethe, point culminant de ses *Entretiens d'émigrés allemands.*
- 24 juillet – 17 août. Séjour préparatoire à son installation à Weimar. Première prise de contact avec les Archives Goethe. Fin septembre, début octobre : contacts à Vienne avec le cercle théosophique de Marie Lang.

1890 - Achèvement du volume DNL III ; mise en chantier de sa thèse de doctorat –"*La question fondamentale de la théorie de la connaissance, compte tenu particulièrement de la doctrine de la science de Fichte.*"

WEIMAR

1888 - 29 septembre : Arrivée à Weimar. En définitive, en vertu d'un accord de 1888, Steiner se voit confier les volumes de la WA contenant les travaux scientifiques, *exceptés* les textes sur la couleur, et un volume d'ostéologie sur lequel il travaille en commun avec le professeur Bardeleben (Iéna).

1891 - Le volume III de la DNL paraît à la mi-janvier – "*la partie la plus risquée de mon travail*", avait écrit Steiner à Kürschner (2 novembre 1890).
- 1er-5 mai, Steiner à Rostock en vue de la préparation de sa thèse, soutenue les 23-26 octobre.
- Début septembre : publication du 1er volume WA (Morphologie I). Depuis l'été, Steiner travaille à un "ouvrage de philosophie".
27 septembre : conférence à Vienne : "*Au sujet du mystère dans le conte-énigme de Goethe dans les Entretiens d'émigrés allemands*".

1892 - 20 janvier : "*Mon livre* (La Philosophie de la liberté) *avance bien, en particulier le plan et la répartition de la matière sont fixés*."
- 15 février : rappel pressant de Kürschner : long retard de DNL, IV. Cependant Steiner s'engage à publier chez l'éditeur Cotta une édition de Schopenhauer et une autre de Jean Paul (parues en 1894 et 1897 seulement).
- avril : comptes rendus d'ouvrages sur Nietzsche et sur la dernière partie de *Zarathoustra.*
- octobre : rude polémique contre les tenants de la morale normative que propage des deux côtés de l'Atlantique la "*Société de culture éthique.*"
Steiner publie deux volumes de la WA, Morphologie II et un volume de *Minéralogie et Géologie*, I.

1893 - Démarches en vue d'obtenir la création d'une chaire de philosophie à l'*Université Technique* : sans succès, comme d'autres faites par la suite à Iéna. Prédominance de l'activité philosophique de Steiner.

- 20 février. Conférence à Vienne : "*Vision unitaire de la nature et limites de la connaissance*". Le franc-parler de Steiner.
- 13 octobre : Les derniers feuillets de *La Philosophie de la liberté* partent à l'imprimerie.
- 15 novembre : sortie de l'ouvrage, dont Steiner envoie l'un des premiers exemplaires à Eduard von Hartmann.
- Deux nouveaux volumes de la WA paraissent dans l'année : *Morphologie* III (avec Bardeleben) et un volume de textes généraux.

1894 - 19 janvier. Conférence "*Génie, folie et criminalité*" à Weimar. Steiner, seule personnalité de Weimar invitée à Iéna pour les cérémonies du 60e anniversaire de Ernst Haeckel.
- 26 mai Steiner à Naumburg (visite aux Archives Nietzsche). Publication d'un volume WA (Minéralogie et Géologie, II).

1895 - Janvier-mai Fréquentes visites à Naumburg. Rédaction de "*Nietzsche, un homme en lutte contre son temps*". Les efforts pour accéder à une carrière universitaire restent infructueux.

1896 - Printemps. Steiner travaille sur les index des volumes de la WA. (Son contrat avec les Archives Goethe expire à la mi-1896).
- Eté ; il achève le tome IV de la DNL, en deux volumes, dont le second comprend les *Maximes en prose* de Goethe.
- Automne : de plus en plus impliqué dans les affaires des Archives Nietzsche et de leur problématique directrice, Elisabeth Förster-Nietzsche, Steiner

dément toute rumeur de collaboration avec la sœur du philosophe.

1897 - L'université reste fermée à Steiner ; il s'engage dans le journalisme en reprenant les fonctions de rédacteur du *Magazin für Litteratur*, le 1er juillet. Il a au préalable achevé ses travaux pour Kürschner et pour Cotta. Le véritable achèvement de ses travaux sur Goethe est son ouvrage *La vision du monde de Goethe*, qui paraît le 29 mai.

*(D'après Christoph Lindenberg, *Rudolf Steiner, eine Chronik*, Stuttgart 1988).

L'ŒUVRE ECRITE DE RUDOLF STEINER EN LANGUE FRANCAISE

TITRES DISPONIBLES

1. *Goethe, le Galilée de la science du vivant.*
2. *Introduction aux œuvres scientifiques de Goethe*, (1883-1897) partiellement publiés dans Goethe : *Traité des couleurs* (T 1973) et Goethe : *La métamorphose des plantes*, (T 1992).
3. *Une théorie de la connaissance chez Goethe* (1886), (EAR 1985).
4. *Goethe, père d'une esthétique nouvelle* (1889), (T 1979).
5. *Vérité et science* (1892), (EAR 1982).
6. *La philosophie de la liberté* (1893, 1918), (N 1993), (EAR 1983).
7. *Nietzsche, un homme en lutte contre son temps* (1895), (EAR 1982).
8. *Goethe et sa conception du monde* (1897), (EAR 1984).
9. *Le christianisme et les mystères antiques* (1902), (EAR 1985).
10. *Réincarnation et Karma. Comment le Karma agit.* (1903), (EAR 1982).
11. *La théosophie* (1904), (N 1995), (EAR 1989), (T 1976).
12. *Comment parvient-on à des connaissances des mondes supérieurs ?* (1904), (N 1993). *L'initiation,* (EAR 1992). *Comment acquérir des connaissances sur les mondes supérieurs ou l'initiation,* (T 1989).
13. *Chronique de l'Akasha* (1904), (EAR 1981).
14. *Les degrés de la connaissance supérieure* (1905), (EAR 1985).
15. *L'éducation de l'enfant à la lumière de la science spirituelle* (1907), (T 1989).
16. *La science de l'occulte* (1910), (EAR 1994), (T 1976), (N 2000).

17. *Quatre Drames-Mystères* (1910-1913). Edition bilingue, (T 1991). *L'épreuve des l'âme* (Deuxième drame-mystère. Traduction seule), (TA 1983).
18. *Les guides spirituels de l'homme et de l'humanité* (1911), (EAR 1984).
19. *Le calendrier de l'âme* (1912). Edition bilingue, (EAR 1987). Traduction seule, (TA 1991).
20. *Un chemin vers la connaissance de soi* (1912), (EAR 1983).
21. *Le seuil du monde spirituel* (1913), (EAR 1983).
22. *Les énigmes de la philosophie* (1914), (EAR 1991).
23. *Philosophie et anthroposophie / La démarche de l'investigation spirituelle* (1914-1918), (EAR 1997).
24. *Douze harmonies zodiacales* (1915). Edition bilingue, (T 1966).
25. *Aux sources de la pensée imaginative* (1916), (N 2000).
26. *Des énigmes de l'âme* (1917), (EAR 1984).
27. *Noces chymiques de Christian Rose-Croix* (1917), (EAR 1981).
28. *13 Articles sur la tripartition sociale* (1915-1921). Voir ci-dessous n° 29.
29. *L'esprit de Goethe* (1918), (EAR 1979).
30. *Fondements de l'organisme social* (1919), (EAR 1975).
31. *Autobiographie* (1923-1925), (EAR 1979).
32. *Les lignes directrices de l'anthroposophie. Le Mystère de Michaël* (1924-1925), (N 1998).
33. *Données de base pour un élargissement de l'art de guérir selon les connaissances de la science spirituelle.* En collaboration avec le Dr Ita Wegman (1925), (T 1985).

(EAR) : Editions anthroposophiques romandes, Genève.
(N) : Editions Novalis, Montesson.
(T) : Triades Editions, Paris.
(TA) : Les Trois Arches, Chatou.

ÉDITIONS NOVALIS

OUVRAGES DISPONIBLES

Collection
Œuvres de Rudolf Steiner :

- *Goethe, le Galilée de la science du vivant* (1884-1897).
- *La philosophie de la liberté* (1893-1918).
- Otto Palmer : *Rudolf Steiner s'exprime sur sa "Philosophie de la liberté"* (1894-1918).
- *La théosophie* (1904).
- *Comment parvient-on à des connaissances des mondes supérieurs ?* (1904-1905).
- *La Légende du Temple et l'essence de la Franc-Maçonnerie* (1904-1906).
- *La science de l'occulte dans ses grandes lignes* (1910).
- *L'anthroposophie, son être, son essence.* Deux conférences (1913, 1922).
- *La pensée humaine et la pensée cosmique.* Quatre conférences (1914).
- *Aux sources de la pensée imaginative* (1916).
- *La nature suprasensible de l'homme.* Trois conférences (1918).
- *Les limites de la connaissance de la nature.* Huit conférences (1920).
- *Le Mystère de la Trinité.* Onze conférences (1922).
- *Naissance et devenir de la science moderne.* Neuf conférences (1922-1923).
- *Les trois perspectives de l'anthroposophie.* Trois conférences (1923).
- *La conscience de l'initié.* Onze conférences (1924).
- *Les lignes directrices de l'anthroposophie* (1924-1925).

- Geneviève et Paul-Henri Bideau : *Une biographie de Rudolf Steiner. Aspects du devenir de l'anthroposophie.*

- Geneviève et Paul-Henri Bideau : *Rudolf Steiner, une vie dans le devenir de l'anthroposophie.*

Collection Sources européennes :

- Johann Wolfgang GOETHE : *Entretiens d'émigrés allemands* (dont *Le Conte*), (1795). Avec un essai de Rudolf Steiner (1918) et une documentation sur les "sources" de Goethe.

- Edouard SCHURE : *Théâtre choisi I. Le drame sacré d'Eleusis* (1889-1898). Suivi de deux conférences de Rudolf Steiner (1911-1912).

- Karl von HARDENBERG et autres auteurs : *Novalis vu par ses contemporains* (1792-1815).

Collection Horizons d'aujourd'hui :

- Almut Bockemühl : *Le temps du mourir.*
- Henning Köhler : *L'énigme de la peur.*
- Henning Köhler : *Les enfants agités, anxieux, tristes.*
- Henning Köhler : *La jeunesse déchirée.*
- Henning Köhler : *En vérité, il n'y a pas d'enfants difficiles.*
- Henning Köhler : *Le miracle de l'enfance.*
- Jakob Streit : *Puck le nain.* Histoire venue du royaume des nains.
- Jakob Streit : *Le voyage de Tatatück à la montagne de cristal.* Histoire de nains et de kobolds.
- S. Cooper, C. Fynes-Clinton, M. Rowling : *L'enfant et la ronde des saisons.*
- Jeanna Oterdahl, Suzanne Lin, Hélène Grunenberger : *Le Troll qui voulait devenir un homme.*

Goethe, le Galilée de la science du vivant

De 1882 à 1897, Steiner publie les éditions scientifiques de Goethe, pour lesquelles il écrit les introductions rassemblées dans le présent volume. Il y montre la place qu'occupe Goethe dans l'évolution de la pensée scientifique : de même que Galilée révolutionna la conception du monde de l'inanimé par sa découverte des lois de la mécanique, de même Goethe découvre les lois du monde du vivant. « Goethe est parvenu à des vues fondamentales qui ont pour la science de l'inorganique la même importance qu'ont les lois fondamentales de la mécanique. », écrit Steiner.

Pour appréhender ce domaine multiforme et mobile du vivant, l'homme doit redonner vie à sa pensée : il est régi, par exemple en ce qui concerne le monde végétal, par la loi de la métamorphose qui fait apparaître que les diverses parties de la plante procèdent d'un même modèle original. On peut suivre ce mode de transformations progressives sur l'illustration de couverture du présent ouvrage. La compréhension du monde du vivant exige une tout autre attitude – Steiner l'appelle un « point de vue » – que celle de l'inanimé. Aborder et lire les réalités de la nature requiert une démarche d'élargissement et de vivification de l'esprit humain.


9 782910 112349

Prix : 28 €